ÉTUDES CARMÉLITAINES

LE VÉNÉRABLE LIBERMANN

TOME PREMIER

SON EXPÉRIENCE - SA DOCTRINE

PAR

Pierre BLANCHARD

DESCLÉE DE BROUWER

Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
LYRASIS Members and Sloan Foundation

http://www.archive.org/details/levnrablelib01pier

LE VÉNÉRABLE LIBERMANN

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR :

CHEZ LE MÊME ÉDITEUR :

Sainteté Aujourd'hui (3e édition) — *Traduit en allemand.*
Jacob et l'Ange. — *Traduit en portugais.*
L'Attention à Dieu selon Malebranche
Commentaire de Saint Jean par LIBERMANN (en collaboration avec le R. P. Vogel, c.s.sp.)

CHEZ D'AUTRES ÉDITEURS :

L'Ame du prêtre, Conflits et Consécration (Éditions du Vitrail).

Le Vénérable F.M.P. Libermann

PIERRE BLANCHARD
Docteur en Théologie et en Philosophie Docteur ès Lettres
Professeur aux Facultés Catholiques de Lyon

LE VÉNÉRABLE LIBERMANN

1802-1852

TOME PREMIER

SON EXPÉRIENCE
SA DOCTRINE

LES ÉTUDES CARMÉLITAINES
CHEZ
DESCLÉE DE BROUWER

AVERTISSEMENT DE L'AUTEUR

En conformité avec les prescriptions canoniques, l'auteur déclare que, s'il lui arrive d'employer, à propos du Vénérable Père Libermann, des termes relatifs à la sainteté de sa vie, ces expressions doivent évidemment s'entendre dans leur sens ordinaire et non technique, sans préjuger des décisions de la Sainte Église, auxquelles il est par avance entièrement soumis.

A Lyon, le 29 juin 1958.
P. BLANCHARD

Nihil obstat Paris, le 12 mai 1960
FR. GRIFFIN
Sup. Gén. des Pères du Saint-Esprit

Imprimatur Paris, 19 août 1960
† Pierre BROT
Év. de Marciana

Le présent travail a été l'objet d'un examen spécial de la S. C. des Rites et a obtenu, avec un jugement très favorable de ce dicastère, l'autorisation d'impression.

S. Rituum Congregatio (Tab. nn. 88-8)
Romae, 15 nov. 1958
Nicolaus FERRARO, *S.R.C.* Adsessor
Fidei Sub-Promotor Generalis.

© *1960 by Desclée De Brouwer*

Chapitre préliminaire

BILAN DES ÉTUDES LIBERMANNIENNES ET PROJET DE SYNTHÈSE

L'histoire véritable est celle des événements intérieurs, des renouvellements spirituels ; c'est la seule qui, en se développant dans le temps, s'épanouira dans l'éternité. Si toutes les civilisations et toutes les cultures sont appelées à disparaître, les âmes sont immortelles, les personnes sont permanentes. Là, enfin, dans l'éternité, par-delà toutes les contradictions humaines, Dieu qui opère tout en tous (*1 Cor.* 12, 6) sera tout en tous (*1 Cor.* 15, 28). C'est affirmer, en se plaçant dans cette perspective, que l'histoire véritable est l'histoire des saints. N'est-ce pas par eux que l'éternité se révèle au temps, que le temps s'insère dans l'éternité ? Ce sont eux qui assurent, dans une incarnation continuée, le passage, la présence et l'épiphanie de Dieu dans le monde. On insiste trop sur le silence de Dieu dans le monde : pour les uns, c'est une épreuve ; pour d'autres, une tentation ; pour un grand nombre, une objection qui crie son inexistence ou son impuissance. On oublie cette parole de Dieu et ces paroles de Dieu que profère, pour prolonger celle du Verbe, la voix des saints.

Dans un monde où la mort de Dieu provoque l'agonie de l'homme — comme l'a si fortement déclaré Gabriel Marcel dans *Les hommes contre l'humain* [1] — les saints, qui sauvent les hommes du désespoir en leur rappelant leur vocation à la grandeur dans leur consentement à l'amour rédempteur, ont repris une saisissante actualité. L'humanisme le plus authentique, le plus universel, le plus fécond est celui de la sainteté. Les saints, pendant qu'ils vivent, mènent une existence cachée en Dieu avec le Christ (*Col* 3, 3). Morts au monde, il n'est pas facile au monde de les discerner. Il faudrait une pénétration spirituelle qui fût proportionnelle à leur effacement. Si, depuis longtemps, les critères de la sainteté ont été énumérés — ils sont dans l'Évangile —, les tests à employer pour la découverte des saints ne sont pas encore mis au point. L'esprit de géométrie et l'esprit de finesse sont impuissants à entreprendre cette investigation. Seul

1. G. Marcel, *Les hommes contre l'humain*, La Colombe, 1951, pp. 17-18.

l'Esprit de Dieu qui scrute tout, même les profondeurs de Dieu (*1 Cor.* 2, 10), connaît les spirituels. Les saints seuls se reconnaissent. Quand ils voient dans la lumière la Lumière, ceux qui s'avancent dans les ténèbres ne les distinguent plus, ils ne peuvent plus les rejoindre que par la triple médiation des écrits qu'ils ont laissés par lesquels ils parlent encore, des œuvres qu'ils ont fondées par lesquelles ils agissent encore et — médiation plus efficace — par une communion avec leurs âmes que rendent possibles l'intuition compréhensive, la foi vivante et l'amour de Dieu : ils aiment encore et ils sont aimés. Les saints sont les seuls qui ont vaincu l'échec de l'amour.

Bien différente d'ailleurs est la destinée historique des saints. Il en est de même, toutes proportions gardées, des écrivains, des artistes et des philosophes. Les uns sont remarquables par leur actualité : leur mission correspond à des besoins pressants dont ils ont saisi l'urgence. Ce sont *les saints de la présence*, leur gloire est éclatante, elle peut être éphémère. Les autres sont riches d'intuitions dont seul l'avenir dévoilera la profondeur. A ces derniers, *saints de la prophétie*, est réservée, avec les retards de l'histoire dont sont responsables des hommes inconscients, une gloire définitive. Notre époque qui se désagrège dans le relatif se tourne, avec la fièvre des grands malades, vers un saint Jean de la Croix, par le regard lucide d'une élite. Son message d'absolu semble avoir été élaboré pour eux.

Le 2 février 1852 mourait, à Paris, François-Marie-Paul Libermann, israélite converti, restaurateur et onzième Supérieur général de la Congrégation du Saint-Esprit et du Cœur immaculé de Marie, premier initiateur et animateur des missions d'Afrique Noire, restaurateur de la hiérarchie dans les colonies françaises d'Amérique. Lorsque, avec les reculs nécessaires, sera écrite l'histoire religieuse du dix-neuvième siècle, cette impressionnante personnalité se situera à sa place exacte avec son importance réelle. Vivant dans la lumière de Dieu, ont jailli, dans son esprit, des intuitions anticipatrices telles que les plus récents événements missionnaires en font un saint prophétique. Il était tellement enraciné dans l'éternel et inscrit dans l'histoire qu'il sentait, par un instinct immédiat et infaillible, les méthodes qui s'avéraient les plus appropriées aux conjonctures modernes et qui traduisaient le mieux la vérité des intentions et des voies de Dieu. Les encycliques *Rerum Ecclesiae* de Pie XI (28 février 1926), *Evangelii Praecones* de Pie XII (2 juin 1951)[1] rappellent des principes, exposent des conceptions, proposent des méthodes dont Libermann avait fait la structure de sa vision d'évangélisation missionnaire. Il est un docteur des Missions. Nous

1. *Princeps Pastorum* de Jean XXIII (28 novembre 1959).

sommes aussi à un moment où psychologie et spiritualité s'appellent, s'éclairent et se conjuguent. Quelle est la valeur d'une psychologie qui refuse de s'ouvrir à l'expérience spirituelle? Peut-elle s'appeler, avec ces limitations, une expérience intégrale? Quelle est la valeur d'une spiritualité qui refuse de considérer le donné humain pour l'utiliser, le transformer? Or, le P. Libermann, maître spirituel, grand parmi les plus grands, a posé le problème des rapports de la nature et de la grâce dans les perspectives les plus actuelles de l'expérience existentielle et, en se plaçant en ce lieu de rencontre du temporel et de l'éternel, du charnel et du spirituel, a défini les lois de l'expérience intérieure normative dans toutes ses dimensions. Cinquante ans avant l'avènement de la caractérologie, en des pages fulgurantes, il a abordé le problème des rapports de la sainteté et du caractère. Il importe donc, dans un nouvel effort, de révéler à des milieux qui l'ignorent cet homme de Dieu qui est un génie, le génie de la spiritualité et le génie de l'expansion missionnaire.

Certes, des étapes décisives ont été franchies dans cette révélation de la personnalité et de l'œuvre de François-Marie-Paul Libermann. Nous ne sommes pas au seuil d'un commencement absolu. Avant d'expliciter nos intentions personnelles, nous avons à reconnaître tout le labeur qui a été réalisé depuis un siècle. Sans lui, le nôtre, n'aurait pu être envisagé. Ce travail s'est poursuivi dans deux lignes parallèles : la publication des écrits de ce serviteur de Dieu et l'étude de certains aspects de son âme et de son œuvre.

Les *Lettres spirituelles* au nombre de 1800 avaient été précieusement recueillies, transcrites sur six cahiers ; elles parurent d'abord dans les périodiques de la Congrégation ; un certain nombre, 528, furent publiées dès 1874, en quatre volumes, le dernier groupant les lettres adressées aux membres de la Congrégation. Les *Écrits spirituels*, en deux volumes, le *Commentaire de l'Évangile de Saint Jean* (des douze premiers chapitres) furent à leur tour édités : les premiers en 1891, le second dès 1872. C'est un devoir de justice et de gratitude de signaler le labeur gigantesque auquel s'est consacré le P. A. Cabon. Avec une patience infatigable et sereine, une conscience rigoureuse jusqu'au scrupule, une curiosité avide à l'égard de tout ce qui, de près ou de loin, concerne le Fondateur, avec une modestie toute libermannienne, surtout avec une foi et un amour admirables qui seuls peuvent expliquer cette persévérance filiale, le P. Cabon a édité, de 1929 à 1941, treize volumes et deux appendices des *Notes*

et Documents relatifs à la vie et à l'œuvre du Vénérable F.-M.-P. Libermann, ce qui totalise 8057 pages[1]. La méthode qu'a utilisée cet archiviste obscur est sérieuse. Chaque volume comprend, à la fin, la table récapitulative des lettres avec les dates précises : jour, mois, année, l'indication des correspondants et la référence aux autres recueils de lettres si elles ont été publiées (1309 étaient inédites), la table alphabétique des noms de personnes et enfin, ce qui est d'un prix inestimable, le tableau analytique des événements qui correspondent aux documents. La Congrégation du Saint-Esprit, tout absorbée par les tâches préoccupantes des Missions et si attachée à son Fondateur, tous les libermanniens qui veulent posséder tous les filons de ces trésors, les historiens de la spiritualité qui ont besoin de toutes les pièces, lui doivent une reconnaissance qui ne peut être ni évaluée, ni acquittée. Le nom du P. Cabon est lié à jamais à celui du P. Libermann. Cette connexion n'est pas seulement celle de l'étude et de la recherche ; elle est celle de l'amitié et de l'imitation.

La Congrégation connut une expansion rapide. Il devenait nécessaire de procéder à la traduction des écrits les plus importants du Fondateur pour que ses fils puissent s'inspirer de son esprit en méditant les pages où il s'exprime en plénitude et pour que les prêtres surtout prennent contact avec ce maître. I. Heilgers publia, en allemand, dès 1893 et 1894, un choix de lettres spirituelles dans lesquelles est analysé l'idéal du prêtre, de la femme et de la jeune fille chrétiennes[2]. Le P. L. Grunenwald, alsacien d'origine, eut le mérite de traduire en anglais certaines lettres[3]. Le P. L. Vogel, de son côté, entreprit avec une méthode très sûre et en fonction d'une connaissance pénétrante de la spiritualité du P. Libermann, la publication, en langue hollandaise, de plusieurs écrits spirituels, des *Instructions aux missionnaires*, et enfin de lettres[4]. En faisant précéder ces pages de notices biographiques sur les correspondants, il éclaire ces textes et indique leur réelle portée : modèle de travail érudit et consciencieux.

1. Ces treize volumes n'ont jamais été mis dans le commerce. Ils sont pour distribution privée. Le P. Cabon a édité, en 1957, des *Compléments*. Nous sont encore restituées 34 lettres dont 20 adressées à Mgr Luquet.

2. *Das Ideal des Priestertums. Briefe des Ehrw. P. Libermann.* Paderborn, 1894 (200 p.).
Ideales Leben und Streben der christlichen Frauen und Jungfrauen. Briefe des Ehrw. P. Libermann. Paderborn, 1894 (303 p.).

3. *The spiritual letters of the Venerable Francis-Mary-Paul Libermann.* Vol. I, Detroit, Michigan, 1901 (109 p.).

4. *Over het affectieve inwendige gebed.* Rijswijk (Z.-H.), Kruisvaarders van St.-Jan, 1935 (72 p.).
Onderrichtingen over de meditatie, 1935 (72 p.).
Geestelijke brieven van den Eerbw. Dienaar Gods F.-M.-P. Libermann. Deel I (368 p.) — Deel II (366 p.). Kasteel Gemert, 1938.
Onderrichtingen over de heiligheid. « Nieuvoorde », Rijswijk (Z.-H.), 1941 (158 p.).

Des histoires du P. Libermann ont paru. La première, celle de Dom J.-B. Pitra, deux ans après la mort du Serviteur de Dieu, en 1854 ; elle a été rééditée en 1872, 1882, 1913, avec des modifications, des remaniements et des additions auxquelles se prêta de bonne grâce le bénédictin devenu cardinal[1]. C'est l'histoire d'une âme. Le P. F. Delaplace, qui a passé toute sa vie dans les bureaux de sa Congrégation, publia, en 1878, une nouvelle histoire qui ne répondit pas aux désirs exprimés ni à l'attente générale[2]. Le P. M. Briault nous a donné *le Vénérable F.-M.-P. Libermann*, en 1946[3]. C'est la compression et l'adaptation d'un long manuscrit du Père Cabon. La réduction chirurgicale d'un texte minutieusement établi avec un talent d'orfèvre était difficile. En 1953, le P. M. O'Carroll lançait[4], en Irlande, son *Francis Libermann*, qu'apprécie son compatriote le P. B. Kelly. Sans parler de vies populaires qui ne peuvent retenir l'attention des spécialistes, nous mentionnons les biographies alertes destinées au grand public : celle de M. L. de Sion, *Le Vénérable Libermann, le triomphe par l'échec* (Spes, 1954) et celle de Mgr Jean Gay, *Libermann* (Desclée de Brouwer, 1955), sans oublier le *Libermann* de Léon Leloir, message que traverse un souffle puissant de sympathie. Écrites avec ferveur, après une information sérieuse, ces

1. Card. J.-B. PITRA, *Vie du R. P. Fr.-M.-P. Libermann*, 2e éd. Paris, Poussielque, 1872.
Le 20 février 1855, le docteur Libermann écrivait à son fils, le Père François-Xavier, ses impressions au sujet du livre : « Je n'ai pas encore entendu beaucoup d'appréciations sur ce livre... Nous l'avons trouvé très beau, sous le rapport du style, mais il nous a semblé qu'il y règne peu de clarté, de sorte que les personnes qui n'ont pas connu feu mon frère n'y apprendront pas à le connaître. Il y est parlé fort peu de ses occupations à Saint-Sulpice pour savoir ce que c'était que l'œuvre des bandes et quel rôle il y jouait. On ne sait pas ce qu'il a fait à Rennes ; il y est dit peu de choses de son séjour à Rome. J'ai regretté enfin qu'on ait omis, au sujet de la création des évêchés des Colonies, la conversation qu'il avait eue avec les députés radicaux Schoelcher et consorts. Le P. Le Vavasseur cependant en a été témoin. Pour nous, ce livre est un monument précieux, il nous rappelle tant de choses remarquables de ce bien-aimé frère. »
M. de Béchillon, vicaire général de Poitiers, dans une lettre du 31 décembre 1857, ne cache pas sa déception : « Je regrette beaucoup de ne pouvoir apporter ma part de concours à une biographie plus simple, plus nourrie de faits, de détails, et qui rendît mieux que ne le fait la *Vie* écrite par D. Pitra la physionomie si douce, si calme, si uniformément suave de votre vénéré Fondateur... Je puis bien dire d'une manière générale que la lecture que j'ai faite de sa Vie ne m'a aucunement satisfait. Cette appréciation a dû vous revenir d'autre part, car il est impossible qu'aucun de ceux qui ont connu ce saint prêtre ait reconnu dans le portrait qu'en fait D. Pitra, ce séminariste si éprouvé, mais si résigné, si doux et d'une humeur si égale au milieu de toutes ses tribulations, si charitable, si prévenant et si affectueux pour tous... » (*N.D.*, I, 280-281).

2. Le P. Delaplace, ami du P. Schwindenhammer, secrétaire de la Congrégation dès 1852, entreprit la recherche des lettres du P. Libermann. Il mit 17 ans à en réunir 1500 que des religieuses de Saint-Joseph de Cluny et de l'Immaculée Conception de Castres recopièrent religieusement. En outre, il a classé, par ordre chronologique, les témoignages recueillis sur la personnalité du Fondateur. Il écrivit la vie du P. Laval, apôtre de l'Ile Maurice, la vie des premiers disciples du Vénérable et des plus héroïques ainsi que la vie de Mère Javouhey qui l'avait consulté pour son œuvre d'évangélisation des Noirs.
Si l'histoire du P. Delaplace ne s'est pas imposée, du moins sa figure est-elle digne de mémoire. Cf. R. PIACENTINI, c.s.sp., *Un esclave de la divine majesté: François Delaplace*, en vente, 5 rue de l'Ancienne Église à Montgeron (Seine et Oise).

3. M. BRIAULT, c.s.sp., *Le Vénérable Père F.-M.-P. Libermann*, de Gigord, 1946.

4. M. O'CARROLL, c.s.sp., *Francis Libermann* — Clonmore and Reynolds, Dublin, 1953.

vies se lisent avec un intérêt qui ne faiblit pas. Elles font aimer cet homme si fascinant. Elles nous permettent d'attendre la vie que composera un grand historien. Ce qui importerait, ce serait de replacer ce personnage dans l'ensemble de l'histoire politique, religieuse, missionnaire et spirituelle du dix-neuvième siècle. Ont vu le jour des écrits de circonstances publiés à l'occasion de l'introduction de la Cause[1] ou de certains anniversaires : le centenaire, en 1948, de la fusion et, en 1952, de la mort du P. Libermann. De cet ensemble, nous détachons une brochure dans laquelle furent réunis des textes de trois conférences prononcées en 1952. Les auteurs, Mgr Chappoulie, spécialiste de l'histoire missionnaire et très informé des missions spiritaines, Mgr J. Martin, très attaché à ce maître spirituel, le P. Bouchaud, très au courant du développement de la Congrégation, ont montré trois aspects du Vénérable ; il manquait à ce fascicule un texte sur la spiritualité pour que l'image fût complète[2].

Cette physionomie était trop ruisselante d'amour divin, sa spiritualité trop gonflée d'une expérience personnelle profonde pour que ses fils d'abord et surtout n'aient pas tenté, par des approches successives, d'en déchiffrer le mystère de grâce et d'en arracher le secret. Ils s'y sont essayés. Les résultats de leurs enquêtes et de leurs réflexions ne sont pas négligeables, certains décisifs. D'une phase de simple méditation on passait, par un processus logique, à la phase d'interprétation. Le P. F. Simon, dans une thèse de doctorat en théologie (inédite), a analysé *L'Oraison d'affection selon le P. Libermann* et le P. J. Vulquin, la *Direction spirituelle d'après les écrits et les exemples du Vénérable*[3]. D'autres, par-delà les analyses de détail, se sont proposés de dégager la signification générale de la doctrine. On a essayé plusieurs clefs : toutes, elles ouvrent le temple ; on circule dans les nefs ; on est introduit dans les chapelles secrètes. Ce qui importe, c'est d'accéder au sanctuaire, de parvenir au centre de l'édifice, en ce chœur d'où tout part et où tout aboutit. Le P. V. Lithard[4] affirme que Libermann est « d'abord et par-dessus tout l'apôtre de l'union d'amour parfait ». Le P. Louis Liagre, avec une rare pénétration, progresse et évolue du renoncement à la paix en soulignant la docilité à l'action du Saint-Esprit[5]. Mgr Jean Gay

1. Le décret d'introduction de la Cause fut signé par Pie IX, le 1er juin 1876 ; le décret concernant les écrits, le 15 mai 1886 ; le décret *de non cultu*, le 13 janvier 1887 ; le décret *de fama sanctitatis*, le 28 mars 1891 ; le décret de la validité des Procès, le 28 mars 1898 ; le décret d'héroïcité des vertus, le 19 juin 1910.

2. *Le Vénérable Père Libermann*, 30, rue Lhomond, Paris (5e), 1953.

3. J. VULQUIN, c.s.sp., *La direction spirituelle d'après les écrits et les exemples du Vénérable Libermann*, édition privée, Paris, 30 rue Lhomond, 3e éd., 1940.

4. V. LITHARD, c.s.sp., *Spiritualité spiritaine*, Paris, Dillen, 1938, p. 114.

5. L. LIAGRE, c.s.sp., *Le Vénérable Père Libermann, L'homme, la doctrine*, Alsatia, 1948. A Notre-Dame des Victoires, le 20 novembre 1948, Mgr Chappoulie déclarait : « ... s'il convient à Libermann d'être appelé le docteur du renoncement... » (Centenaire de la fusion

est convaincu que « le terme d'abandon synthétise tout son enseignement [1] ». Le P. Cabon, en un article d'une concision et d'une fidélité dignes d'éloges — dont seuls des spécialistes peuvent noter les nuances — décrit l'itinéraire suivi par Libermann de l'abnégation totale à l'union divine. C'est un inspiré qui le trace, nous confie l'auteur. Dès les premières années de sa conversion, il est sous l'emprise de Dieu. Ces quelques pages, de l'aveu même du P. Cabon, ne sont qu'une « esquisse ». A lire cette étude, on se trouve devant un schéma classique, on ne décèlerait pas la moindre originalité dans la doctrine, si exceptionnelle que fût l'expérience [2]. Enfin, le P. Rétif, « qui ne prétend pas faire le tour de la doctrine spiritaine », veut, par un essai, en éclairer « un des pôles importants » : c'est la pauvreté spirituelle. Un glissement s'opère quand il en vient à dire que la pauvreté spirituelle occupe « une place centrale » et quand il croit pouvoir affirmer qu'il a mis en lumière « l'aspect fondamental de sa spiritualité [3] ». Le P. B. Kelly, dans une sérieuse étude, oriente toutes ses analyses à partir de cette position de base — *the basic concept* — à savoir que Dieu est tout ; cette position commande l'attitude corrélative — à savoir que l'homme n'est rien, « some fondamental attitudes of soul [4] ». Il est indéniable que le P. Libermann, prononçant ces deux phrases en mourant : « Dieu, c'est tout ; l'homme, c'est rien », dans ce laconisme éloquent, s'est défini dans son intuition première et dans son intention la plus claire.

De la méthode comparative, on connaît les dangers et les limites, elle s'avère cependant suggestive pour percevoir l'originalité, mais aussi les préparations, les dépendances et l'influence d'une doctrine. Elle a été utilisée, avec une extrême finesse et un sens aigu des nuances, par le P. Liagre. Il avait été frappé par les ressemblances de la doctrine du P. Libermann et de celle de sainte Thérèse de Lisieux [5]. Si la spiritualité lexovienne constitue la révolution dont le P. Petitot — dès 1925 — et l'Abbé A. Combes ont signalé l'importance ; si, par ailleurs, il y a, comme l'établit si fermement ce judicieux inter-

des Congrégations du Saint-Esprit et du Saint-Cœur de Marie, 1848-1948, Maison-Mère, rue Lhomond, p. 26). En l'église Saint-Sulpice, le 21 novembre, Mgr Weber, évêque de Strasbourg, disait, de son côté : « ... ce qui caractérise la spiritualité libermannienne, ce qui la spécifie par rapport à Bérulle, Olier ou Eudes... c'est l'idée de paix, c'est la pratique de la paix de l'âme » (Ibid., p. 49).

1. Mgr Jean Gay, c.s.sp., *La doctrine missionnaire du Vénérable Père Libermann*, 30 rue Lhomond, Paris, V, p. 3.

2. A. Cabon, c.s.sp., *La spiritualité du Vénérable Libermann, Vie spirituelle*, 1er anvier 1937, tome L, pp. 42-60.

3 A. Rétif, s.j., *Pauvreté spirituelle et mission d'après le Père Libermann*, Spes, 1956 ; on comparera les pages 11 et 159-160.

4. B.-J. Kelly, c.s.sp., *The spiritual teaching of Venerable Francis Libermann*, Dublin, Clonmore et Reynolds, 1953.

5. L. Liagre, *ouvrage cité*, pp. 175-231.

prète, entre ces deux saints, identité des doctrines (dans leur trait caractéristique essentiel : le renoncement par amour et dans leurs autres traits caractéristiques : la simplicité et la paix), fondement commun des deux doctrines : la foi au Saint-Esprit vivant en nous ; s'il y a donc fond identique sous des formes différentes : se livrer à l'amour, alors il faut conclure que, cinquante ans avant le message de Thérèse de l'Enfant-Jésus (morte en 1897), cette révolution spirituelle s'était opérée. On est étonné de ne pas lire, dans la bibliographie, le titre d'une étude comparative entre la conception de l'abandon telle qu'elle apparaît chez Libermann et celles qu'ont proposées saint François de Sales, Fénelon, Piny, de Caussade. Dom Lehodey, en écrivant *Le Saint Abandon*, semble ignorer le docteur de l'abandon. Il écrivait : « Des trois livres que j'ai publiés, c'est celui qui m'a coûté le moins de travail [1]. » L'information doctrinale avait été moins poussée que n'avait été réelle l'expérience. Le problème des filiations doctrinales ne se pose pas de la même manière dans l'histoire des systèmes philosophiques et dans celle des systèmes spirituels. Dans la première, la réflexion personnelle des philosophes s'exerce en dépendance de sources dont il est indispensable de situer l'influence. Dans la seconde, un même et unique Esprit (*1 Cor.* 12, 11) suscite, dans le temps et dans l'espace, des expériences dont les structures présentent d'étranges affinités. Quand peut-on conclure avec certitude d'une ressemblance matérielle à une dépendance formelle ?

Tel est, par l'évocation des œuvres les plus marquantes, le bilan du travail de recherche et de réflexion tel qu'il s'est développé dans la famille et l'école spiritaines. Nous pouvons le résumer ainsi : publication scrupuleuse des écrits du P. Libermann et des documents qui les rendent intelligibles ; analyses partielles ou globales de la doctrine, dans le dessin de lignes parallèles ou convergentes, le pressentiment et l'approximation d'un centre. Il ne faut pas s'étonner que l'exégèse libermannienne ait progressé à un rythme relativement lent. Une double cause peut être invoquée. La première, c'est la difficulté qui est rencontrée dans l'interprétation des doctrines spirituelles pour laquelle ne suffisent pas les techniques les plus savantes. On aurait pu penser qu'il était relativement facile de caractériser avec la plus haute probabilité la mystique de saint Jean de la Croix. La succession des traités est déjà une indication ; les éléments qui structurent l'expérience peuvent être nettement dégagés et classés. Il est manifeste que cette expérience mystique est de signification trinitaire. Or, en ne reconnaissant pas ce centre le plus

1. I. Valléry-Radot, *La mission de Dom Vital Lehodey*. Éd. du Cerf, p. 199.

intérieur de perspectives, en ne suivant pas, dans leur subordination, les lignes axiales, on a accumulé les erreurs et l'histoire critique des interprétations est éloquente. Le docteur de l'amour et du tout s'est dégradé en docteur du sacrifice et du rien ; le docteur de l'expérience trinitaire est devenu l'un des témoins de l'union à l'Un dans l'indistinction, l'un des jalons de la tradition plotinienne. La seconde cause de difficulté réside dans la nature des écrits libermanniens. L'œuvre est très étendue et très variée, sans aucune homogénéité : une vaste correspondance, de longs mémoires et des ébauches, les projets et les rédactions définitives des Règles, des écrits spirituels, des plans de méditations. Ces écrits sont nés des besoins de sa Congrégation ; ce sont des réponses à ses innombrables correspondants qui sollicitent sa direction. On a comparé avec de sérieuses raisons à saint Paul ce Juif converti ; entre les deux, de frappantes analogies. Les écrits intentionnels et non plus occasionnels sont inachevés : le *Commentaire de Saint Jean* et les *Instructions aux Missionnaires* qui peuvent être considérés comme son testament spirituel. Converti en 1826, il mourait en 1852 : à peine vingt-cinq ans de vie chrétienne. Qu'on n'oublie pas qu'il était un grand malade qui travaillait dans des conditions physiquement et psychologiquement héroïques, un homme surmené qui avait à expédier des affaires nombreuses, graves et délicates qui mobilisaient toute son attention, un homme solitaire autour duquel ne manquaient pas les bonnes volontés, mais se cherchaient de suffisantes compétences, un homme calomnié, critiqué, contredit par ses ennemis et par les siens, même les plus intimes. C'était enfin et surtout un esprit intuitif qui triomphait dans l'analyse des états d'âmes, qui était convaincu de l'action très individualisée du Saint-Esprit et qui répugnait et aux systèmes abstraits et aux synthèses prématurées. C'était un clinicien et non un théoricien, un homme qui, par humilité, se refusait à construire sa spiritualité et, par tendance personnelle, n'en admettait qu'une, celle de l'expérience, l'expérience de Dieu agissant en nous. Dans ces conditions, en unissant cette difficulté générale et cette difficulté spéciale, le lecteur de Libermann est contraint de se livrer au travail que le maître n'a ni pu ni voulu réaliser s'il entend parvenir à l'intelligibilité même provisoire de cette luxuriante doctrine dont la forêt vierge serait un symbole.

A-t-on surmonté ces difficultés ? On a pénétré dans cette immense forêt aux routes non tracées ; on a suivi des sentiers et des pistes ; on s'est arrêté à contempler des endroits ravissants ; on a établi quelques connexions. On a relevé des thèmes ; on a insisté sur certains d'entre eux : abnégation, union, paix, abandon et cela, suivant les moments, les besoins, les attraits. On a confondu parfois la fré-

quence des citations et l'importance des positions ; on comprenait ce qu'on avait vécu ; on reconnaissait ce qu'on connaissait mais on ne découvrait pas ; on retenait ce qui paraissait le plus efficace. On isolait ce maître spirituel de l'histoire générale de la spiritualité dont il est un moment. On oscillait, en écartelés, entre une interprétation ascétique et une interprétation mystique sans marquer le rapport interne de cette ascèse et de cette mystique et sans discerner à quelle profondeur il s'établit. Bref, on analysait éperdument mais sans se plier souvent aux méthodes rigoureuses d'une analyse scientifique ; on esquissait des portraits successifs du Fondateur : tous étaient exacts, aucun n'était définitif ni satisfaisant. L'aveu de cette insatisfaction se lit dans les préfaces des vies du Vénérable. Surtout, par défaut d'attention, on négligeait de mettre à leur place des éléments de première importance dont on ne comprenait pas la richesse. D'où deux conséquences : d'une part, on ne dégageait pas l'originalité de ce témoin de Dieu parmi nous. Dieu ne se répète pas, il faut enregistrer ses messages. D'autre part, on ne délivrait pas ce qui, dans ces écrits, est une parole prophétique pour nos contemporains. De nouvelles recherches, avec de nouvelles méthodes, étaient indispensables.

En rédigeant cette introduction, je m'interroge sur les causes providentielles qui m'ont acheminé vers ces études libermanniennes.

C'est d'abord une découverte. Je ne suis pas un Spiritain ; je n'ai pas été étudiant au Séminaire Français à Rome où enseignent les fils de Libermann qui sont très discrets sur la doctrine de leur Père. Je n'ai pas entendu, pendant six ans de Grand Séminaire, des exposés sur ce maître qui eut le charisme de l'apostolat sacerdotal et, en cours de Faculté, les professeurs de théologie mystique ne m'ont pas invité à l'étudier. Je n'ai pas été sollicité à entreprendre cette étude dans un but intéressé. Je me vois en climat de pleine gratuité. Tout est grâce. Il est des voies imprévisibles et des causes occasionnelles de la grâce. En 1935, un jeune religieux spiritain, dans des conversations, me parla avec enthousiasme de celui qu'il suivait alors. Je me dois d'évoquer cette physionomie ardente et cette rencontre. Je reste ému devant cette phrase d'une lettre qu'il m'adressait : « Je crois que Dieu ne nous a pas réunis pour rien mais avec des desseins à longue échéance. » En 1951, seize ans après cette rencontre, un évêque spiritain, Mgr Cucherousset, archevêque de Bangui, m'offrait l'ouvrage du Père L. Liagre. Je me plongeai dans ces pages : ce fut un enchantement et une illumination. J'entrai

en contact avec la Maison-Mère de la Congrégation qui m'accueillit comme un ami. Je fus en possession de l'œuvre publiée ; 1952 marquait le centenaire de la mort du Vénérable. Une lecture très attentive des *Lettres Spirituelles* me permit d'écrire un article[1]. Les échos immédiatement recueillis me prouvaient que je devais continuer. Toute grâce de découverte spirituelle est virtuellement missionnaire. Le courage ne me manquerait pas pour attaquer les treize volumes dont l'aspect n'est pas spécialement séduisant. Il est des expériences qui se ressemblent dans leur grâce originelle même si elles n'ont pas les mêmes prolongements. Le 2 février 1952, au Séminaire Français de Rome, Mgr Jacques Martin a évoqué son premier contact avec le Vénérable. Si je reproduis cette citation, c'est que je retrouve presque ma situation psychologique : « Permettez-moi de commencer par un aveu. Si j'ai accepté volontiers de prendre la parole devant vous... c'est que j'avais depuis longtemps une dette de reconnaissance à acquitter envers cette maison. C'est elle qui m'a formé ; et c'est elle qui m'a — sans le savoir peut-être — révélé le P. Libermann, dont le souvenir nous réunit aujourd'hui en ce lieu. Je dis « sans le savoir » : car les Directeurs n'en parlaient guère au temps où j'étais élève : ils étaient même d'une excessive discrétion là-dessus, et cela n'a pas dû changer depuis. C'est au hasard d'une conversation entre séminaristes que j'appris l'existence des merveilleuses *Lettres spirituelles*. Je fus fasciné, conquis par cette lecture ; et depuis ce jour déjà lointain — il remonte à une vingtaine d'années — j'ai lié amitié avec leur auteur ; il est devenu pour moi un guide, un conseiller, un maître vénéré et aimé. » Il terminait cette brillante conférence par ces paroles où passe le souffle d'un courant surnaturel : « Eh bien! quand un homme a laissé de telles traces pendant son passage sur la terre, ébranlé des âmes à de telles profondeurs, on est fondé, en vérité, à voir en lui un de ces météores spirituels que la bonté divine fait resplendir de loin en loin sur notre horizon, pour éclairer notre nuit, pour nous aider à déchiffrer le filigrane de ce monde mystérieux de la grâce, pour réveiller notre foi, redonner de l'élan à notre action. Cette emprise bienfaisante sur les âmes, le P. Libermann continue à l'exercer par ses écrits qui sont, entre nos mains, accessibles à tous. Je me demande si nous avons le droit... de passer à côté d'un tel trésor sans y puiser, à côté d'un tel foyer sans venir nous y éclairer et nous y réchauffer[2]. » J'ai voulu — et il sait pourquoi — que Mgr Martin fût présent au seuil de ce travail. Il est des rencontres dans l'admiration et dans l'enthou-

1. P. BLANCHARD, *La sainteté selon le P. Libermann*, Vie spirituelle, février 1953, pp. 157-186. Cet article a été traduit par A. LAURITIS, c.s.sp., *Spiritual guide for our times*, 50 p. 1955.
2. *Le Vénérable Père Libermann*, pp. 22-23 et 47-48.

siasme qui sont chargées d'un potentiel inépuisable. Toute grâce est un devoir. C'est par la médiation de l'amitié que le P. Libermann est devenu pour moi un ami. Mon univers n'est plus le même depuis que je l'ai connu.

La ferveur de la découverte me décidait à une étude scientifique et synthétique. Il est indispensable d'exposer ma méthode de recherche. Elle se réduit à deux points, intuition compréhensive du Maître et exploration virginale et dirigée de l'œuvre. C'est l'intelligence de la totalité qui rend possible l'intelligence des parties ; c'est l'intelligence de l'expérience qui introduit à l'intelligence d'une doctrine[1]. C'est parce que j'ai compris, par communion affective, le P. Libermann dans les structures de sa personnalité et dans les intentions de sa personne, que son œuvre est devenue transparente pour moi[2]. Ce qui a singulièrement favorisé cette compréhension, ce fut la conviction que j'avais emportée d'un long contact avec Malebranche : la suprême valeur est l'attention, l'attention à Dieu[3]. Libermann incarnait bien mieux que l'Oratorien français, encore trop intellectualiste, cette suprême valeur. Aucune analyse de textes, si minutieuse qu'elle soit, aucune accumulation de fiches, si impressionnante qu'en soit la somme, ne remplaceront ce regard simple de l'amour qui apprend tout. A la lumière de cette intuition irrationnelle et à la chaleur de cette amitié, l'investigation des écrits devenait un dialogue ininterrompu avec une âme : l'amitié est une longue patience. Par une lente imprégnation de l'œuvre, en employant cette « manière virginale de pensée » grâce à laquelle l'autre vous envahit, par une interrogation haletante des textes, par une enquête sur la conformité entre l'attitude d'ensemble et les positions de détail, s'enracinait cette persuasion que, pour le P. Libermann, l'intuition première est celle de la passivité : priorité absolue des initiatives de Dieu ; plénitude du consentement de l'homme à la plénitude de l'activité de Dieu en lui. Cent ans avant que Bergson n'ait frappé cette formule, le mystique est bien pour Libermann « patient par rapport à Dieu, agent par rapport aux hommes[4] ».

1. J'ai pu vérifier les principes et les lois d'une interprétation doctrinale que M. H. Gouhier a exposés dans *La Philosophie et son histoire*, 2e éd. Vrin, 1947 et *l'Histoire et sa philosophie*, 1952.

Il avait appliqué cette méthode dans *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, 2e éd., 1948 et *Les conversions de Maine de Biran*, 1948.

2. Les motivations de cette compréhension ne peuvent être ici révélées. Elles relèvent de la psychanalyse spirituelle, d'une auto-analyse très réalisable. La sympathie élective et préférentielle que l'on éprouve pour un philosophe ou un maître pose un problème d'un indéniable intérêt psychologique. Il est des auteurs que nous comprenons parce que nous nous identifions avec eux. Il en est d'autres qui nous demeureront toujours fermés.

Cf. Max Scheler, *La nature et les formes de la sympathie*.

3. P. Blanchard, *L'attention à Dieu selon Malebranche. Méthode et doctrine*. Desclée De Brouwer, 1956.

4. H. Bergson, *Les deux sources...*, 15e éd., 1933, p. 248.

Deux enfants d'Israël étaient éblouis et écrasés par la Majesté de Dieu. Autour de ce centre originel d'expérience et de doctrine, se dessinaient des lignes très fidèles à cet axe générateur, s'organisaient des ensembles de structures secondaires, s'établissaient entre ces conceptions hiérarchisées des connexions beaucoup plus rigoureuses qu'il n'apparaissait à une première et superficielle observation. C'est seulement lorsque fut achevée cette mise en place des éléments que pouvait commencer une exposition.

Au terme d'une lente maturation, après des approximations successives, notre projet est maintenant précis. Il consiste à analyser, dans une volonté explicite de synthèse, l'expérience religieuse et la doctrine du P. Libermann, c'est-à-dire éclairer les rapports internes de cette expérience mystique et de cette doctrine spirituelle. Ce n'est pas — notons-le très fermement — une doctrine qui a déterminé ou orienté une expérience ; c'est une expérience de grâce et de foi qui, intériorisée, pensée et analysée, s'est transformée en doctrine. Une doctrine s'est élaborée dans le développement imprévisible d'une expérience. C'est ce qui assure à cette doctrine une résonance exceptionnelle et un pouvoir charismatique indéfini de contagion.

Cette articulation de l'expérience et de la doctrine étant reconnue, nous décrirons d'abord, avec ses données naturelles et surnaturelles, les dimensions de cette expérience religieuse qui est incontestablement mystique et dès le début. Au terme de cette description, se déduiront les lois de ce développement spirituel, se dégagera le profil de cette personnalité éminente, pourra être brossé le portrait du Vénérable.

L'expérience est projection de la doctrine, la doctrine est transposition de l'expérience. Nous aurons à analyser cette spiritualité avec la double préoccupation d'en organiser les thèmes dans une systématique. Nous n'atteindrons pas une systématisation, une architectonique que le P. Libermann condamnait. Nous rendrons intelligible cette spiritualité, par l'explicitation de catégories existentielles, sans la durcir, ce qui serait, en trahissant les intentions formelles de son auteur, la fausser, lui enlever sa physionomie et son charme les plus spécifiques. Les caractères de cette spiritualité pourront être énumérés. A travers eux apparaîtra sa vraie signification.

Dans le cours de ces exposés, nous voudrions rester fidèle à deux principes méthodologiques. Le premier : la justification des positions personnelles et des interprétations doctrinales par référence aux textes et par l'exégèse exclusive de ces textes. A cette condition seule un travail peut être scientifique. La seconde : l'abstention de toute polémique. Je m'abstiendrai d'aligner mon interprétation à côté de

celles de mes devanciers pour lesquels je professe le plus fraternel respect. Je ne ferai appel à eux d'une façon générale ni pour appuyer mes positions, ni pour critiquer leurs points de vue. Ils ont dit ce qu'ils ont vu ; ils ont souligné ce qu'ils ont compris. C'est à un travail constructif que je me livre. Je le veux pur de toute discussion. L'exemple récent d'une méthode contraire par comparaisons incessantes en psychologie religieuse m'a persuadé des inconvénients de cette tactique. Elle instaure la polémique irritante pour les personnes et stérile pour la vérité en un domaine qui non seulement ne l'appelle pas mais l'exclut a priori. Il s'agit, me semble-t-il, de maintenir, dans sa pureté, ce climat de sagesse surnaturelle qui dépasse infiniment, par sa transcendance même, toutes les exigences les plus légitimes de la science. Chaque ordre a ses lois. Tout en évitant à un exposé une allure de procès et d'auto-affirmation, on confère à la progression dialectique un rythme plus rapide et plus alerte. L'attention demeure fixée sur les valeurs essentielles qui sont, en ce qui est l'objet de notre travail, les valeurs éternelles : Dieu et sa vie dans les âmes.

Telle fut notre découverte. Telle a été notre méthode. Tel est notre projet [1].

Cette étude comprend trois parties :

I. Les fondements de l'expérience religieuse du P. Libermann.
III. La structure de son expérience et la synthèse de sa spiritualité.
III. Les dimensions de cette expérience à travers lesquelles se révèle la personnalité et s'exerce l'action du Serviteur de Dieu.

Ce travail n'est pas la vie du P. Libermann, bien qu'on se réfère constamment à elle ; il n'est pas, à proprement parler, une biographie spirituelle, bien que l'itinéraire mystique du Serviteur de Dieu soit décrit avec précision. Il est une étude de psychologie religieuse qui retient le problème fondamental des rapports de l'expérience et de la doctrine et les autres problèmes que pose, à ses divers niveaux et à

1. *Abréviations principales* des œuvres du P. Libermann par ordre alphabétique :
C.S.J. : Commentaire de l'Évangile de Saint Jean.
E.S : Écrits spirituels.
E.S.S. : Écrits spirituels, supplément.
L.S. : Lettres spirituelles (4 tomes).
N.D. : Notes et Documents (13 tomes).
Dans un but d'utilité pratique et de plus large vérification, nous donnons, pour les textes de la correspondance, lorsque les lettres ont été l'objet d'une double édition, la référence aux *Lettres Spirituelles* et aux *Notes et Documents*.
Nous n'avons pu évitér des répétitions de textes, textes que nous avons cités dans des perspectives différentes pour éclairer des aspects de la personnalité ou de la doctrine du P. Libermann. Comme ces déclarations sont très importantes, elles s'imposeront ainsi plus fortement à l'attention.

ses différents moments, cette existence. Nous croyons qu'il est utile, pour guider le lecteur à travers nos analyses, de dresser le tableau chronologique des principaux événements de sa vie.

I. DE LA NAISSANCE A LA CONVERSION (1802-1826)

1802. 12 avril. Naissance de Jacob à Saverne.
1813. Mort de sa mère, Léa Suzanne Haller.
1824. Études hébraïques à Metz.
1826. Conversion de son frère, le docteur Samson Libermann.
1826. Samedi-Saint. Baptême, à Paris, de son frère Félix.
Automne. Retour à Saverne et départ pour Paris.

II. DE LA CONVERSION A L'ORDINATION SACERDOTALE (1826-1841)

1826. 24 décembre. Baptême au Collège Stanislas à Paris.
1827. Octobre. Entrée au Séminaire de Saint-Sulpice.
1828. Décembre. Crise épileptique publique. Arrêt sur la voie du Sacerdoce. Mgr de Quélen lui retire sa bourse.
1830. Mort de son père, Lazare Libermann.
1831. Août. Fin du cycle normal des études théologiques à Saint-Sulpice.
3 décembre. Il est accueilli au Séminaire d'Issy où il exerce une influence de ferveur.
1837. 28 mai. Baptême, à Paris, de son frère, David Libermann.
Juillet. Départ pour Rennes où il devient Maître des Novices de la Congrégation eudiste restaurée.
1839. 28 octobre. Illumination intérieure sur sa vocation missionnaire.
3 décembre. Départ de Rennes.
1840. 6 janvier. Arrivée à Rome avec M. de la Brunière.
17 février. Audience de Grégoire XVI. « *Sara un santo.* »
Mars-septembre. Rédaction de la *Règle provisoire* remise à la S. C. de la Propagande au Cardinal Fransoni.
Septembre-mi-novembre. Composition du *Commentaire de Saint Jean.*
1841. 8 janvier. Départ de Rome.
23 février. Entrée au Grand Séminaire de Strasbourg sous la protection de Mgr Raess.
6 juin. Réception du Sous-diaconat.
9 juin. Jacques-Désiré Laval s'embarque pour l'Ile Maurice.
10 août. Réception du Diaconat.
18 septembre. A Amiens, Ordination Sacerdotale des mains de Mgr Mioland.
25 septembre. Première Messe à Notre-Dame des Victoires, assisté par M. Desgenettes.

III. DE L'ORDINATION A LA « FUSION » DE LA CONGRÉGATION DU SAINT-CŒUR DE MARIE A LA SOCIÉTÉ DU SAINT-ESPRIT (1841-1848)

25 septembre. Ouverture, à La Neuville, du noviciat de la Congrégation du Saint-Cœur de Marie.

1842. 15 février. Départ de Frédéric le Vavasseur pour l'Ile Bourbon.
17 novembre. Eugène Tisserant s'embarque pour les Antilles.
1843. 8 septembre. Entrée, à La Neuville, d'Ignace Schwindenhammer.
13 septembre. Départ des premiers missionnaires pour la Guinée.
1844. 20 février. Première lettre à Mère Anne-Marie Javouhey.
1845. 16 septembre. Départ de missionnaires pour l'Australie.
7 décembre. Mort d'Eugène Tisserant.
1846. Début d'août. Voyage à Rome. Présentation du Mémoire.
15 août. *Mémoire sur les Missions des Noirs en général et sur celle de la Guinée en particulier.*
2 novembre. Installation à Notre-Dame du Gard.
1847. 25 janvier. Sacre, à Notre-Dame des Victoires, de Mgr Truffet.
18 mars. *Convention, avec Mgr Truffet, sur les relations entre la Congrégation et les Missions.*
23 novembre. Mort de Mgr Truffet.

IV. DE LA « FUSION » A LA MORT (1848-1852)

1848. 24 août. Décision de la « Fusion ».
Octobre. Voyage à Rome avec M. Loevenbruck.
23 novembre. Son élection, à Paris, comme Supérieur général.
30 novembre. Sacre, à Strasbourg, de Mgr Kobès.
1849. 14 janvier. Sacre, à Paris, de Mgr Bessieux.
15 avril-août. Grave maladie.
9 mai. Mort, à Paris, de Félix Libermann.
13 juin. Lettre à N.N. S.S. Bessieux et Kobès.
Tension entre les Missions et la Congrégation.
1850. Janvier et toute l'année, différend avec Mgr Sibour, archevêque de Paris.
27 juin. *Mémoire sur l'état actuel des Colonies et sur les moyens d'y faire le plus de bien possible.*
30 septembre. Bref d'érection des trois évêchés coloniaux de la Martinique, de la Guadeloupe et de la Réunion.
1851. Avril-juillet. Rédaction des *Instructions aux Missionnaires.*
15 juillet. Mort de Mère A.-M. Javouhey.
1852. 2 février. Mort à Paris au Séminaire du Saint-Esprit.

V. DE LA MORT A LA GLORIFICATION

1876. 1er juin. Introduction, sous Pie IX, de la Cause.
1910. 19 juin. Décret de l'héroïcité des vertus du Vénérable Libermann.
1948. Centenaire de la « Fusion ».
1952. Centenaire de la mort du Fondateur.

Nous remercions tous ceux qui nous ont encouragé :
le T. R. P. Supérieur Général de la Congrégation du Saint-Esprit et les Pères de son Conseil, le R. P. Neyrand et le R. P. Vogel en particulier, qui, conscients des richesses qu'ils possèdent, loin de

les garder farouchement, dans une volonté d'exploitation exclusivement personnelle, désirent les mettre au service de l'Église et des âmes. Ils ont pensé en outre qu'un libermannien de l'extérieur avait des chances d'être entendu et écouté avec une attention spéciale que garantit le désintéressement. Ils témoignent ainsi de cette pauvreté spirituelle et de ce zèle apostolique dont leur Fondateur a été le praticien et le docteur ;

les prélats de la S. C. des Rites, N.N. S.S. Romani et Ferraro, à qui fut soumis ce travail selon les règles canoniques et dont le jugement final, après un examen aussi minutieux que bienveillant, devait nous procurer une joie très vive et un puissant réconfort ;

les libermanniens fervents, parmi lesquels Mgr Jacques Martin, de la Secrétairerie d'État. Je ne trahirai pas de secrets. Certains sacrifices généreusement offerts s'avèrent plus féconds que les patientes recherches de bibliothèque ;

un grand nombre d'âmes dans le monde et dans les cloîtres auxquelles, dans des conférences et des retraites, j'ai communiqué les aspects fondamentaux de cette spiritualité. L'ardeur et l'unanimité des réactions recueillies furent pour moi un test décisif de la valeur permanente de cette mystique et surtout de la sensibilisation de la conscience religieuse contemporaine à ses perspectives. Il me fut confirmé — ce que par un long commerce j'avais expérimenté — qu'elle possédait une puissance thérapeutique de premier ordre. En pénétrant dans le surnaturel à l'état pur, on s'enfonce dans l'univers de la paix. L'homme est réconcilié avec les autres et avec lui-même s'il est réconcilié avec Dieu. En observant cet enthousiasme lucide, je prenais une conscience plus vive encore de la responsabilité qui m'incombait de devenir le missionnaire de ce clinicien des âmes;

la direction de *La Vie Spirituelle* qui, en accueillant en 1953, l'article — *La sainteté selon le P. Libermann* — malgré son étendue, a accompli une bonne action. Les réactions que cette étude a suscitées en France et à l'étranger sont à l'origine de dialogues enrichissants, de précieuses amitiés, d'appels pressants, de cet ouvrage finalement;

des maîtres éminents de la pensée religieuse et parmi eux, Messieurs les Professeurs Henri Gouhier et Jean Guitton, en patronnant ces travaux, se sont mis, par une sympathie lumineuse, au service de l'approfondissement de ces plus hautes valeurs dont le P. Libermann est l'affirmation et l'incarnation ;

M. R. Biemel, directeur intellectuel de la Maison Desclée De Brouwer, si ouvert aux courants spirituels, qui s'est personnellement intéressé à ces études et en a facilité la publication.

Avant d'introduire le lecteur à ces analyses, nous ne craignons pas de déclarer que François-Marie-Paul Libermann est l'un des maîtres

les plus incontestables de la psychologie religieuse, l'un des témoins les plus sûrs du Dieu vivant et de la vie de la grâce, enfin le prophète du seul universalisme dont l'efficacité est garantie : celui de l'esprit et de l'amour dans l'espérance de Dieu. Ce représentant authentique du peuple d'Israël et ce serviteur héroïque de l'Église qui a accompli la vérité dans la lettre et l'esprit, qui a vécu et la Loi et la Grâce, indique aux hommes qui cheminent dans le désert de ce monde « la terre promise de l'union divine [1] ».

1. *Saint Jean de la Croix*, Montée du Carmel, Livre I, ch. XI. Éd. Seuil, p. 76.

PREMIÈRE PARTIE

LES FONDEMENTS DE L'EXPÉRIENCE

Par « fondements » de l'expérience, nous entendons moins ses causes que ses conditionnements, la nature du terrain sur lequel a fleuri la grâce, les étapes de l'itinéraire existentiel que Libermann a successivement franchies, les influences diverses qui se sont exercées sur lui et l'ont fortement marqué.

Parmi ces facteurs qui préparent et accompagnent l'expérience et les événements qui en composent l'histoire, nous étudierons le judaïsme des origines familiales et d'une adolescence inquiète ; l'heure décisive de la conversion au Christianisme et l'emprise de Dieu qui se produit lors de la réception du baptême ; la volonté de consécration au Seigneur dans la vocation sacerdotale et l'épreuve épileptique qui en menace et retarde la réalisation. Dieu se révèle à cet enfant authentique d'Israël, dont il put, plus que tout autre, pénétrer la lettre et l'esprit et à ce chrétien par le message de Jésus tel que saint Jean l'a transmis. Vivant, pendant dix ans, dans le milieu de Saint-Sulpice, il est à l'école de M. Olier, mais il ne s'asservit à aucun système et n'obéit qu'aux inspirations de l'Esprit. La théologie est pour ce mystique plus une sagesse qu'une science ; elle est vivifiée par l'amour et conduit à la contemplation.

La description de cette expérience nous apparaîtra comme une dialectique émouvante et parfois tragique de la nature et de la grâce, combat à un titre exceptionnel de Jacob et de l'Ange.

Chapitre I

LE JUDAÏSME ET L'EXPÉRIENCE JUDAÏQUE

> Jésus vit venir Nathanaël et dit de lui : « Voici un véritable israélite, un homme sans artifice. »
>
> *Jean* I, 47.

> Le Père Libermann commente ce passage : « Une parole semblable sortie de la bouche de Notre-Seigneur est moins une louange qu'une grâce, qui augmente la vertu qu'il loue dans la personne. On voit par ces paroles quelle complaisance Notre-Seigneur met dans les âmes simples. Cette vertu de simplicité, en effet, est une de celles qui attire le plus de grâces dans une âme. »
> *Commentaire de Saint Jean*, CH. I, 53.

La première dimension et le premier moment de l'expérience humaine et religieuse du P. Libermann est sa naissance au sein du judaïsme et ses longues années passées dans des milieux israélites. Né le 12 avril 1802, il entrait, par le baptême, dans l'Église Catholique, le 24 décembre 1826. Il est incontestable que, très impressionnable, il a été profondément marqué par ses influences originelles. Son visage était « d'un type israélite très remarquable [1] ». Il est d'abord et il restera un converti du judaïsme. M. Pinault, sulpicien d'Issy, a déclaré que « l'un des principaux obstacles qu'il rencontra à Rome, lorsqu'il voulait poser les bases de sa Congrégation, c'était sa qualité de juif converti, dont on se défiait terriblement [2] ». Lui-même ne se dissimulait pas cet obstacle. Il écrivait à M. Tisserant, le 21 janvier 1842, de La Neuville, où il avait ouvert le premier noviciat — il était prêtre depuis le 21 septembre 1841 — qu'il devait être très prudent dans ses démarches et sa conduite : « On se

1. *N.D.*, II, 161 : témoignage d'Eugène Dupont. Lettre du 15 décembre 1852.
2. *N.D.*, II, 92 : témoignage de M. Pinault du 30 juillet 1869.

laisse aller à toutes sortes de pensées sur mon compte. Mon judaïsme et mon retardement pour le sacerdoce porteraient encore davantage à mal parler de moi, si j'y prêtais [1]. »

Nous allons étudier ce phénomène d'insertion de Jacob Libermann en terre d'Israël avant d'analyser l'événement de rupture que fut sa conversion. Nous le situerons au sein de cette famille juive d'Alsace ; nous rechercherons quelle éducation religieuse il a reçue dans les écoles rabbiniques et quelle fut son expérience spirituelle ; nous nous demanderons si, dans son psychisme, on peut déceler des traits caractériels spécifiquement israélites.

I. L'ENRACINEMENT FAMILIAL

« Que de grâces Notre-Seigneur fait pleuvoir sur notre famille...! »

L.S., II, 560 et *N.D.*, III, 38. Lettre du 15 octobre 1841 au Dr Libermann.

L'esprit de famille est très développé chez les juifs. La famille est le sanctuaire où la Pâque, chaque année, se célèbre autant que le foyer où les enfants grandissent. Le Père bénit ses enfants et transmet les traditions vénérables. Dieu est le Dieu des Pères. Jacob est le cinquième fils de Samson Libermann et de Léa Haller. Il rejoint, le 12 avril 1802, Samson (né en 1790), David (1794), Hénoch (1796), Falick (1799). Après lui, Nathanaël (1805) et Ester (1807). Sa mère meurt en 1813 ; Jacob n'a que onze ans. Samson écrira : « Elle a pris peu de part à l'éducation première de mon frère ; les femmes juives dans les familles orthodoxes se trouvent, comme dans les temps primitifs, soumises à une certaine dépendance respectueuse vis-à-vis de leurs maris, et elles bornent ordinairement leur sphère d'action au train du ménage [2]. » L'affection maternelle a manqué à cet enfant très sensible. Plus tard, quand, dans son expérience chrétienne, il rencontrera Marie, il puisera largement à ce « vaste trésor [3] ». Cette présence très douce et cette tendresse très pure compenseront les frustrations affectives qu'il a dû subir. Il aura

1. *L.S.*, IV, 25 et *N.D.*, III, 114. Lettre du 21 janvier 1842 à M. Tisserant.
2. *N.D.*, I, 37. Lettre au T.R.P. Schwindenhammer, du 23 mai 1853.
3. *C.S.J.*, ch. II, 59. Voir 2e partie, ch. V : *L'expérience Mariale.*

pour ses religieux un attachement plus maternel que paternel et il comprendra les déchirements que provoquent dans le cœur des mères le départ et la séparation de leurs enfants.

C'est à l'ombre de son père qu'il a grandi. D'abord petit marchand à Saverne, ce dernier fut promu rabbin en 1807 [1]. Il devait mourir en 1830. A la mort de Léa, il se remaria et de cette seconde union sont nés Isaac, d'abord rabbin à Haguenau, puis grand rabbin à Nancy, et Sara. Selon le P. Jean Bosch, né à Steinbourg près de Saverne, Jacob était « l'enfant le plus aimé de son père [2] ». Aussi ce dernier sera-t-il inconsolable de sa conversion. Nous pouvons invoquer deux témoignages. Son demi-frère, le rabbin de Nancy, confia au P. Corbet, en 1878 — il mourut en 1889 — : « De grâce, ne m'en parlez pas de celui-là... C'était un fils dénaturé qui a fait mourir mon père ; oui, il a été cause de la mort prématurée de notre père ; ne m'en parlez donc pas. C'était un mauvais cœur!... Il nous a déshonorés et nous a fait le plus grand mal... Mais il ne vaut pas la peine qu'on en parle... C'était un homme sans valeur, une nullité... [3]. » Titescher, son ancien professeur de Metz, écrit le 28 octobre 1854 : « Quand il eût agi par pure conviction, il aurait dû attendre la mort de son père, déjà âgé, qui était rabbin et dont cette conversion devait causer le désespoir [4]. » Jacob encourut, de par son abjuration de la religion juive, la malédiction paternelle.

Privé prématurément de sa mère, séparé de son père, depuis son départ de Saverne, en 1825, jusqu'à la mort de ce dernier en 1830, il entretint par contre avec ses frères des relations constantes, toutes de cordialité et d'intimité. Très aimable, il était très aimé. « Il était, écrit Samson, d'une douceur extraordinaire, ce qui le rendait le souffre-douleur de ses frères, qui cependant l'aimaient tous beaucoup... Il professait pour moi en particulier, comme l'aîné de la famille, une vénération et une confiance sans bornes ; il voyait en moi un être bien supérieur à lui sous tous les rapports [5]. » A travers sa correspondance, nous pouvons suivre le rythme de ces échanges et la qualité de cette amitié.

Samson, son aîné de douze ans, docteur en médecine, se convertit en 1824, en même temps que son épouse. Ils eurent sept enfants.

1. En 1806, Napoléon convoqua à Paris les États Généraux du Judaïsme. Chaque Préfet avait désigné des Notables. Le Bas-Rhin avait droit à trois représentants. Strasbourg était la plus grande et la plus riche juiverie de France : 16000 âmes. Le Bas-Rhin eut David Sintzheim qui devint Président du Sanhédrin et Grand Rabbin du Consistoire Central et M. Libermann, alors dénommé Samson. Le vieux rabbin est mort deux jours après la loi du 8 février 1830 qui rangeait le rabbin parmi les ministres du Culte salariés. Il n'a pas de dossier aux Archives Nationales.
2. *N.D.*, I, 9. Lettre du P. Jean Bosch.
3. *N.D.*, I, 17. Lettre d'août 1878 du P. Corbet.
4. *N.D.*, I, 57. Lettre de M. Titescher du 28 octobre 1854.
5. *N.D.*, I, 50. Note du Dr Libermann.

C'est avec lui que le P. Libermann entretint les rapports épistolaires les plus suivis. Nous conservons 74 lettres, auxquelles il faut en ajouter 2 adressées à la belle-sœur, lettres qui s'étalent sur une durée de quinze années (1826-1851)[1]. Ces messages sont rares si l'on précise que les visites furent encore plus rares que les lettres. Il laisse espérer des rencontres qui ne peuvent se réaliser. Il les console et se console en pensant à la liberté d'esprit, à la paix parfaite de l'âme, à la maîtrise de soi qu'assure le renoncement[2]. Dans une lettre du 11 août 1839, il évoque ce martyre du cœur auquel il importe de consentir : « Il faut faire des sacrifices à Dieu ; s'il faut couper, trancher jusqu'au vif, déchirer, arracher et briser en morceaux ce pauvre cœur, pour en faire une victime d'agréable odeur devant son adorable majesté et en union d'amour avec Jésus, le grand Sacrificateur et la grande Victime de son Père... Offrons ce sacrifice sur le grand autel des holocaustes, sur la croix de Jésus... Tendez paisiblement et amoureusement le cou sous ce glaive tranchant à qui rien ne saurait résister...[3]. » Cette lettre dont les expressions sont empruntées au Lévitique a une résonance victimale accentuée, car ce n'est pas une vaine et fausse rhétorique. « Je désirais beaucoup ce voyage... » Nous sommes au mois d'août 1839. A Rennes, M. Libermann souffre intensément. Le 17 février 1842, il envoie une lettre assez nostalgique. Il aimerait passer quelques petites heures à Strasbourg. Il se sacrifie et laisse échapper cette plainte : « Le bonheur de ce monde est un rêve...[4]. »

A défaut de séjours réconfortants, dans cette famille amie, ce sont des lettres où il met au courant son frère des événements principaux de sa vie ; il écrit cette page de détresse suprême, le 10 décembre 1839, de Lyon : « J'ai quitté Rennes pour toujours...[5]. » Le 18 septembre 1841, il annonce son ordination et sa première messe. Nous sommes émus en pensant qu'après avoir attendu plus de dix ans cette consécration sacerdotale, il n'avait pas les siens les plus proches pour communier de sa main, en participant à son sacrifice. « Unissez-vous d'intention avec moi, écrit-il : vous y aurez tous votre souvenir. Pensons aussi à nos parents infidèles et aux chrétiens faibles[6]. » Les années passent. Les tâches sont de

1. Ces lettres du P. Libermann à Samson se répartissent ainsi : 1826 (1) — 1828 (2) — 1829 (2) — 1830 (1) — 1831 (1) — 1832 (1) — 1833 (1) — 1834 (1) — 1835 (2) — 1836 (3) — 1837 (2) — 1838 (1) — 1839 (2) — 1840 (3) — 1841 (4) — 1842 (3) — 1843 (6) — 1844 (7) — 1845 (7) — 1846 (3) — 1847 (4) — 1848 (4) — 1849 (3) — 1850 (5) — 1851 (5) — A sa belle-sœur : 1836 et 1846.

2. *L.S.*, I, 48-50. Lettre du 10 septembre 1833 au Dr Libermann et à sa belle-sœur.

3. *L.S.*, II, 277. Lettre du 11 août 1839 au Dr Libermann et à sa belle-sœur.

4. *L.S.*, III, 31-33 et *N.D.*, III, 148-149. Lettre du 17 février 1842 à M. Samson Libermann.

5. *L.S.*, II, 299-303. Lettre du 10 décembre 1839 au Dr Libermann et à sa belle-sœur.

6. *L.S.*, II, 553-554 et *N.D.*, II, 497-500. Lettre du 18 septembre 1841 au Dr Libermann et à sa belle-sœur.

plus en plus lourdes. A Strasbourg, on réclame des renseignements sur l'œuvre qui est poursuivie mais on reçoit une lettre d'où émerge un aveu laconique : « C'est un peu dans mon naturel de ne parler de nos affaires qu'on ne m'interroge[1]. » Le 9 mars 1850, il expédie ce mot qui confie l'accablement : « Si vous pouviez passer seulement une journée dans ma chambre, vous auriez pitié d'un pauvre galérien[2]. » S'il rompt le silence, c'est pour solliciter ou rendre un service. Il consulte le docteur sur le régime alimentaire de ses religieux, sur le rythme des promenades et l'hygiène générale que comporte le règlement[3]. Il lui prête de l'argent non sans établir des comptes minutieux[4]. Dès son entrée dans les Ordres, il avait bien précisé — était-ce donc nécessaire? — qu'il appartenait à Dieu et que sa famille ne pouvait rien attendre de lui : « Tout ce que je suis et possède est à Dieu[5]. » Samson était porté au découragement[6] et à cette inquiétude il joignait le désir de la prospérité matérielle pour lui et ses enfants, prospérité à laquelle il n'accéda jamais. Aussi le P. Libermann détournait-il son frère et sa belle-sœur, avec autant de force que de délicatesse, de cette attention quasi obsédante. Il déplorait qu'entre ses frères fussent toujours soulevées des questions d'argent[7]. Plutôt que le souci d'une existence brillante est primordiale la poursuite de la sainteté[8]. L'esprit de Dieu et non pas l'esprit du monde[9]. Il n'hésitait pas à leur recommander la pratique de l'oraison pour avancer à grands pas dans la perfection de la vie chrétienne[10] ; il leur proposait la demi-heure quotidienne et leur envoyait la méthode sulpicienne[11]. Il s'attardait à leur expliquer les modes de l'action de Dieu dans les âmes[12].

C'était avant tout sur leur mission d'éducateurs qu'il aimait à revenir. Ils avaient à former des enfants de Dieu et à les élever pour Dieu. « Vous n'êtes, leur écrivait-il, leur père et leur mère qu'en passant[13]. » Il les encourageait dans leurs difficultés toujours renaissantes en les invitant à réfléchir à toutes les grâces que Dieu avait réservées à leur famille[14] et, dans une intuition prophétique, il leur déclarait : « La bénédiction de Dieu est dans votre maison[15]. »

1. *N.D.*, VI, 478. Lettre du 10 décembre 1844 au Dr Libermann.
2. *N.D.*, XII, 113. Lettre du 9 mars 1850 au Dr Libermann.
3. *N.D.*, X, 326. Lettre du 7 octobre 1848 au Dr Libermann.
4. *N.D.*, VIII, 347-349. Lettre du 10 novembre 1846 au Dr Libermann.
5. *L.S.*, I, 11. Lettre du 8 juillet 1830 au Dr Libermann et à sa belle-sœur.
6. *N.D.*, VI, 252. Lettre du 27 juin 1844 au Dr Libermann.
7. *N.D.*, I, 153. Lettre du 7 novembre 1831 au Dr Libermann et à sa belle-sœur.
8. *L.S.*, I, 371-375. Lettre du 31 décembre 1837 au Dr Libermann et à sa belle-sœur.
9. *L.S.*, I, 156-160. Lettre du Carême 1836 au Dr Libermann et à sa belle-sœur.
10. *L.S.*, I, 117-122. Lettre du 13 septembre 1835 au Dr Libermann et à sa belle-sœur.
11. *L.S.*, I, 29-38. Lettre du 21 mai 1832 au Dr Libermann et à sa belle-sœur.
12. *L.S.*, III, 431-434 et *N.D.*, VI, 440-445. Lettre de novembre 1844 au Dr Libermann
13. *L.S.*, I, 72. Lettre du 3 janvier 1835 au Dr Libermann et à sa belle-sœur.
14. *L.S.*, II, 560 et *N.D.*, III, 38. Lettre du 15 octobre 1841 au Dr Libermann.
15. *N.D.*, VII, 198. Lettre du 10 juin 1845 au Dr Libermann et à sa belle-sœur.

Lorsque se dessinèrent des vocations, il replongea les parents dans un climat authentiquement biblique pour leur inspirer les sacrifices que Dieu réclamait : « ...Ce sont les prémices qu'il faut donner. Abraham sacrifia Isaac et Marie sacrifia son bien-aimé Jésus [1]. » En fait, Pauline et Caroline embrassèrent la vie religieuse. François-Xavier entra dans la Congrégation de son oncle dont il devint un membre distingué. Le P. Libermann a suivi, avec une délicate attention, l'évolution psychologique et spirituelle de sa filleule Marie, a étudié avec pénétration la vocation de Pauline et de Caroline [2]. En caractérologue averti, il a compris Henri, ce jeune homme facile et superficiel, séduisant et vulnérable [3]. Fait si rare qu'il mérite d'être mentionné, François s'est confié à son oncle avec une simplicité toute filiale et l'oncle a pu diagnostiquer « un sujet très solide [4] ». Il s'est intéressé aussi et à Léon et à Théodora.

David était le second de la famille. Après avoir déploré un endurcissement dans l'infidélité [5], M. Libermann eut la joie d'assister à son baptême le 28 mai 1837 et il le raconte à Samson. Il ajoute : « Il est devenu mon frère selon l'esprit, vraie fraternité qui seule comptera pendant toute l'éternité [6]. » David partit en Amérique et s'y maria. Samuel, converti en 1825 ou 1826, partit lui aussi pour l'Amérique, habita à la Nouvelle-Orléans où il épousa une anglaise catholique. Il est inquiet sur le sort de David, se demande s'il faut le rappeler en France, quel emploi on pourrait envisager pour lui [7]. A la mort de son mari, Julie Libermann revint en France et il s'occupe d'elle avec une charité efficace [8].

Falick (Félix), le quatrième, entra dans l'Église six mois avant Jacob. Il reçut le baptême le samedi-saint 1826. Il vivait à Paris où il exerçait le métier de relieur. Les relations entre les deux frères semblent avoir été plus fréquentes et assez intimes. Il l'encouragea à se marier malgré la pauvreté de celle qu'il avait choisie. Il redoutait « l'ennui des célibataires [9] ». Il regrettait qu'il travaillât et fît travailler le dimanche, parfois, ses ouvriers [10]. Félix mourut à Paris du choléra le 9 mai 1849. Le P. Libermann relevait à peine de maladie et avant de se rendre en Bretagne où il devait passer quelques jours de

1. *N.D.*, VI, 268. Lettre du 14 juillet 1844 au Dr Libermann.
2. Nous possédons 31 lettres adressées à Marie, 18 à Pauline (Sœur Saint-Léopold), 9 à Caroline (Sœur Sainte-Agnès).
3. *N.D.*, XIII, 165, (21 mai 1851) ; 209-211 (juin 1851).
4. *N.D.*, XIII, 113 : « esprit solide » — 27 : « sujet très solide » ; 6 lettres révèlent l'intimité des confidences faites et reçues. Les relations spirituelles du P. Libermann et de François seront étudiées dans le chapitre consacré à la direction, 3e partie, 2e section.
5. *L.S.*, I, 12. Lettre du 8 juillet 1830 au Dr Libermann et à sa belle-sœur.
6. *L.S.*, I, 262-267. Lettre du 29 mai 1837 à Madame Samson Libermann.
7. *N.D.*, III, 59 ; VI, 155.
8. *N.D.*, X, 252 ; XI, 101 ; XII, 309, 402, 437 ; XIII, 12.
9. *L.S.*, I, 13-16. Lettre de septembre 1830 au Dr Libermann et à sa belle-sœur.
10. *N.D.*, IV, 66-69. Lettre du 5 janvier 1843 au Dr Libermann.

convalescence, il fit ses adieux à son frère mourant. Nous possédons le récit de cette scène attendrissante dans une lettre de M. Morel au Dr Libermann. « Ils se touchèrent la main : c'était un adieu pour la vie... Monsieur le Supérieur frissonnait, on l'entraîna dans la voiture qui l'attendait à la porte [1]. » Dès qu'il fut prévenu de la mort de Félix, il écrivit à sa belle-sœur une lettre émouvante dans laquelle la soumission à la volonté de Dieu l'emporte sur tous les autres sentiments et il lui dicte ces conseils héroïques : « Bénissez la main qui vous a frappée... Il nous sauve en nous frappant [2]. »

François-Marie-Paul nous apparaît affectueux et détaché. Il reste uni aux siens et cependant il vit selon les exigences de sa consécration. Il écrit à Léon, le dernier fils du docteur, qui a treize ans, cette lettre délicieuse de simplicité :

Mai 1850

Mon cher Léon,
Je vais te prouver que je ne dédaigne pas d'écrire à mon cher petit bambino. Ma lettre sera courte, il est vrai ; mais il n'est pas moins vrai qu'elle n'est qu'une toute petite expression de mon cœur qui s'occupe de toi plus souvent que tu ne penses. Je ne vois pas le moyen de te faire entrer à Sainte-Marie, mais j'espère parvenir à te placer pour le mois d'octobre ; je ne sais pas encore où, je te dirai seulement qu'on s'occupe de toi pour cela. Je ferai ce qui dépendra de moi pour en faire autant pour notre cher Henri ; nous verrons ; le bon Dieu nous favorisera ; nous réussirons. Priez, en attendant, pour cela, et soyez bons et pieux, afin que Dieu bénisse nos efforts.
A Dieu! cher ami ; embrasse Henri pour moi, mais ne le mords pas à la joue en l'embrassant. Ne vous battez plus et aimez et respectez vos chères sœurs.
Tout à vous.

F. LIBERMANN, prêtre [3].

Dans une lettre à son frère, il insère un paragraphe destiné aux enfants : « Je me réjouis des bonnes nouvelles que tu me donnes de Henri et de Léon. Qu'ils persévèrent et le Bon Dieu les bénira. Je les embrasse de tout mon cœur ainsi que la bonne et chère Marie, que je n'oublie pas dans mes prières. Marie me dira que je suis plus généreux envers elle dans mes lettres que lorsque je la vois. Quand elle est venue ici, je ne voulais pas l'embrasser, et dans ma lettre je le lui accorde, mais cela n'est pas surprenant : quand elle est

1. *Compléments*, 130-131. Lettre du 15 mai 1849 de M. Morel au Dr Libermann.
2. *N.D.*, XI, 121-123. Lettre du 18 mai 1849 à Mme Félix Libermann.
3. *N.D.*, XII, 670. Lettre de mai 1850 à Léon Libermann. Léon (1837-1923), après les campagnes du Mexique, d'Algérie et la guerre de 1870, prit sa retraite comme général de division et fut promu grand officier de la Légion d'honneur.

venue, elle me voyait, cela pouvait lui suffire, tandis que maintenant elle ne me voit pas, elle est éloignée ; il faut bien lui accorder quelque chose de plus [1]. » Cette réserve, que certains trouveront excessive dans l'expression des sentiments, est moins un calcul moraliste de saveur janséniste — n'oublions pas les conseils de Pascal à sa sœur — que l'exigence intime d'une conscience sacerdotale délicate. Ce prêtre est une *présence spirituelle* au sein d'une famille que les préoccupations matérielles auraient pu absorber. Il est *une présence de Dieu* pour des âmes qu'a touchées l'action prévenante du Tout-Puissant. Il est une *présence d'inquiétude* qui libérera l'aspiration à la perfection captive dans les profondeurs. Il resta un signe de contradiction pour ceux de sa famille et de sa race qui ne voulaient pas comprendre l'appel divin qui avait retenti en lui.

II. FORMALISME ET MYSTICISME

> « Jusque-là, j'avais vécu dans le judaïsme de bonne foi et sans soupçonner l'erreur ; mais en ce temps, je tombais dans une sorte d'indifférence religieuse qui, en quelques mois, fit place à une absence complète de foi. »
>
> *N.D.*, I, 62.
> Récit du P. Libermann à M. Gamon.

Samson Libermann, le père de Jacob, était un israélite attaché passionnément à sa religion. Il ne savait écrire ni en français, ni en allemand, il n'empruntait que les caractères hébraïques [2]. Ce judaïsme fervent et farouche du rabbin qui était limité par le milieu chrétien de l'Alsace voulait se communiquer au moins à celui de ses fils qui lui paraissait — son intuition le lui désignait — le plus religieux, Jacob. Le docteur a révélé que son père avait décidé de l'orienter vers le rabbinat : « Mon frère a été destiné à devenir rabbin dès son âge le plus tendre. Mon père aurait voulu que tous ses fils

1. *N.D.*, IX, 83. Lettre du 4 mars 1847 au Dr Libermann. Marie, née en 1829, avait, en 1847, dix-huit ans. Nous étudierons, à sa place, la direction que le P. Libermann donna à ses neveu et nièces : 3e partie, 2e section, ch. II : *Les Champs d'expérience : Une famille vers la perfection.*
2. *N.D.*, I, 94.

embrassent la carrière talmudique, qui était à ses yeux ce qu'il y avait de plus méritoire et de plus glorieux[1]. » Quelles furent les étapes de cette éducation juive? Quelles réactions intimes suscita-t-elle?

Cette formation commença dans la famille, le père en fut le maître. Elle se poursuivit à Metz, des rabbins en prirent la responsabilité. La première fut heureuse dans les fruits qu'elle porta, si nous nous plaçons dans la perspective paternelle, la seconde fut catastrophique.

De dix à dix-huit ans, Jacob étudia l'hébreu à Saverne selon la méthode traditionnelle que le Dr Libermann a décrite :

> « Voici en quoi consistait à cette époque l'éducation des enfants juifs : à l'âge de 4 à 6 ans, on les envoyait à l'école qui était tenue par l'individu que la synagogue du lieu avait agréé. On commençait par leur enseigner l'alphabet hébreu, puis à épeler et lire les livres écrits dans cette langue. On leur mettait à la main un Pentateuque en hébreu, que le maître expliquait mot par mot et verset par verset. Il n'était jamais question, dans ces écoles, ni de grammaire, ni de règles ; l'élève lisait ainsi les cinq livres de Moïse, depuis le premier verset jusqu'au dernier. On apprenait en même temps aux enfants les prières qu'on récite à plusieurs reprises en dehors de la synagogue. Lorsque les enfants étaient suffisamment versés dans la lecture de la Bible, on les exerçait à lire le commentaire par Rabbi Jaeche, écrit en hébreu dans l'écriture cursive, sans ponctuation ; on leur apprenait également à écrire l'allemand avec les caractères hébraïques. A l'âge de 12 à 13 ans, les enfants qui fréquentaient l'école à cet âge apprenaient la *Mischna*, s'ils montraient assez de capacité pour cette étude. Les parents qui désiraient que leurs enfants apprissent à lire et à écrire dans la langue du pays, leur donnaient des maîtres particuliers. Il n'est guère d'exemples que les enfants juifs aient fréquenté les écoles publiques à cette époque.
> » Ceux qui cherchaient à pousser plus loin leur instruction ou qui espéraient parvenir à une chaire de rabbin, se livraient à l'étude du Talmud sous la direction d'un rabbin de renom. Le haut enseignement du Talmud consiste dans l'explication de ce volumineux fatras et dans l'étude de ses innombrables commentateurs. Du matin au soir, le Talmud était l'occupation unique de ces jeunes étudiants ; toute autre étude n'était entreprise qu'en sous-œuvre et à la dérobée. Feu mon frère se livrait à cette étude depuis l'âge de dix à dix-huit ans[2]. »

Les résultats de ces premiers contacts avec la langue, l'écriture, la pensée, la religion juives furent excellents. Si l'on en croit le docteur, l'imprégnation fut parfaite. « Il avait une grande sagacité dans les tournois talmudiques, qui consistaient à faire ressortir

1. *N.D.*, I, 37. Lettre du 23 mai 1853 du Dr Libermann.
N.D., I, 89. M. H. Vernhet qui connut M. Libermann, en 1833, a déclaré : « Il me raconta l'histoire de sa vie. Il était fils du rabbin de Saverne ; son père l'avait envoyé à Paris, voulant faire de lui un rabbin ou du moins un juif savant. »
2. *N.D.*, I, 35-36. Lettre du Dr Libermann.

les difficultés et à les résoudre, au point que mon pauvre père, sous la direction duquel il faisait ses premières armes, le voyait déjà en esprit une lumière de la synagogue[1]. » Le P. Libermann a confié lui-même que son père, « rabbin distingué », était satisfait de l'influence qu'il avait exercée sur son fils : « Mon père était content de mes progrès et se complaisait dans la pensée qu'il me laisserait un jour l'héritier de sa fonction, de sa science et de la considération dont il jouissait auprès de ses coréligionnaires[2]. » Jacob non seulement s'entraînait aux subtilités de cette exégèse déconcertante par ses minuties, mais il se pliait à tous les points des observances de cette religion qui se réduisait à un formalisme desséchant. Le témoignage du docteur nous renseigne avec précision sur la ferveur de son adhésion aux pratiques de la Loi et sur son respect des traditions vénérables :

> « Le Talmud et ses commentaires étaient l'unique objet de ses méditations. Jusqu'à l'âge de dix-huit à vingt ans, il pratiquait les préceptes du Talmud avec une scrupuleuse exactitude jusque dans les minuties les plus absurdes. Vers l'année 1823, il venait me voir un jour à Strasbourg : c'était l'année qui précédait ma conversion mais, depuis longtemps, j'avais renoncé aux superstitions judaïques. A table, mon frère gardait le chapeau sur la tête ; les juifs orthodoxes ne prennent jamais leur repas la tête nue. Ma femme et moi nous nous prîmes à le plaisanter sur cette puérilité peu polie, mais, voyant que nos railleries le peinaient, nous ne les poussions pas plus loin. Pendant le dîner, survint un ami qui lui demanda s'il avait quelque indisposition qui l'obligeait à avoir la tête couverte pendant le repas. Il lui déclara, non sans quelque émotion, que sa religion le voulait ainsi. Voyant mon pauvre frère embarrassé par la discussion qui allait s'entamer à ce sujet, je fis tomber la conversation sur autre chose ; mais mon frère eut l'air de s'applaudir d'avoir confessé sa foi à la face des impies[3]. »

Un changement radical allait s'opérer dans son esprit et dans son âme. Comment et pourquoi, « passant bientôt d'un extrême à l'autre », de « superstitieux talmudiste » qu'il était, devint-il « libre penseur[4] »? Son séjour à Metz marque les années tournantes. L'influence évidente des rabbins, l'action plus secrète d'une grâce qui connaît ses chemins et ses sentiers expliquent ce revirement. C'est, en 1822, qu'il quitte Saverne pour Metz. Quels sont les motifs qui poussent le père à se séparer ainsi de son fils? Le P. Libermann les a fournis : « Il se décida à m'envoyer à Metz, afin que j'y achevasse mes études. En agissant ainsi, il se proposait bien moins de me faire

1. *Ibid.*
2. *N.D.*, I, 61 Récit du P. Libermann à M. Gamon.
3. *N.D.*, I, 51. Note du Dr Libermann.
4. *N.D.*, I, 51. Note du Dr Libermann.

acquérir une science que je pouvais tout aussi sûrement trouver auprès de lui, que de me donner une occasion de faire connaître mon savoir, mes talents, et de me rendre recommandable parmi les rabbins, qui viennent en grand nombre se former dans cette ville [1]. » Être rabbin, c'était, sinon sa vocation, du moins la destination qu'on avait rêvée pour lui. Faire une brillante carrière rabbinique, telle était l'ambition que nourrissait pour son fils le rabbin « distingué » mais obscur de Saverne. Il allait tout perdre en voulant tout gagner.

Nous connaissons par lui-même l'accueil que lui réservent deux rabbins de l'école israélite de Metz auxquels son père le recommandait. L'un avait été son élève, l'autre était son ami. La déception fut profonde et irrémédiable : le premier était un orgueilleux, le second un fanatique.

> « Celui des deux rabbins qui avait été l'élève de mon père et que, dans ma famille, on avait toujours traité comme un enfant de la maison, me reçut avec une hauteur et une morgue qui me blessèrent profondément et me firent, dès les premiers jours, renoncer à le voir. L'autre, vieillard respectable, me porta d'abord de l'intérêt, mais cela ne dura pas. Je voulais m'instruire, et pour cela, je me mis à étudier le français et même le latin. Il n'en fallait pas tant pour me faire perdre les bonnes grâces de mon protecteur. Les anciens rabbins avaient, par esprit de fanatisme, une telle horreur pour toute langue différente de l'hébraïque et en craignaient tellement l'influence que mon père, en particulier, ne savait écrire ni en allemand ni en français. Mon nouveau maître était de la même école : aussi grande fut sa colère quand il s'aperçut que je ne marchais pas dans la même voie. Cependant, il ne m'en fit pas d'abord des reproches ouverts, mais il se montra à mon égard plein de dureté et de préventions ; il me rudoyait sans cesse, et n'avait jamais à m'adresser que des paroles assaisonnées de mauvaise humeur. Il est vrai que je négligeais beaucoup l'étude du Talmud, et que je n'en étudiais quelque chose que pour m'épargner de plus amers reproches et échapper à l'humiliation qu'une ignorance complète m'aurait attirée[2]. »

C'est M. Titescher qui donna des leçons de latin et de grec à Jacob pendant l'hiver 1825-1826, d'ailleurs gratuitement. Quand ce professeur fut nommé à Lunéville, Jacob alla de Saverne à pied pour le remercier[3]. Dans une lettre du 6 janvier 1826, il met au courant son frère Samson des progrès qu'il enregistre dans l'initiation à ces langues. Par un secret instinct, il optait, contre la volonté paternelle, pour des études qui lui seraient indispensables pour son orientation future :

1. *N.D.*, I, 61. Nous avons un récit fait de vive voix par le P. Libermann en 1850, à M. Gamon, sulpicien qui eut des rapports intimes avec lui : 60-68.
2. *N.D.*, I, 61-62. Récit du P. Libermann à M. Gamon.
3. *N.D.*, I, 57-58. Lettre du 28 octobre 1854 de M. Titescher.

« Quant à mes études, elles vont assez bien. J'ai commencé le latin, il y a quinze mois, et je suis déjà assez avancé dans cette langue. Depuis deux mois, je traduis César et Virgile. Dans le grec, je suis aux verbes ; je l'ai commencé il y a peu de temps. Mais un accident m'arrête tout court ; mon maître est parti, la semaine dernière, pour Lunéville, où il a obtenu une place au Collège. Cependant, je ne perds pas courage, je continuerai mon travail avec plus d'opiniâtreté qu'auparavant, et, quoique le chemin soit peut-être un peu long et embarrassant pour le suivre seul, je prendrai pour guide mon application et j'espère parvenir au bout de la carrière. Jusqu'à présent, j'ai négligé mon hébreu, car je crains d'être obligé de quitter Metz bientôt, ayant tout à appréhender de la part de Papa, qui a déjà dit plusieurs fois qu'il ne me laissera pas longtemps ici ; c'est pourquoi je m'applique exclusivement à l'étude des langues latine et grecque, et si, dans un ou deux ans, je suis obligé de rester pendant quelque temps à Saverne, j'aurai tout le loisir d'étudier l'hébreu et le chaldéen ; cependant, lorsque je me verrai assez avancé dans le latin et le grec, je me remettrai de nouveau aux langues orientales »[1].

Isolé dans cette ville, Jacob fut pris par l'ennui ; il sombra dans la tristesse ; sa foi au judaïsme s'évanouit et il fut envahi par le doute. Dans ce mystique de structure et de prédestination, s'insinua et s'établit un rationalisme hypercritique. « L'incrédulité la plus révoltante s'empare de cette âme candide[2]. »

« Dans une semblable position, je ne pouvais que m'ennuyer beaucoup. Je tombais bientôt dans une tristesse profonde... Jusque-là, j'avais vécu dans le judaïsme de bonne foi et sans soupçonner l'erreur ; mais en ce temps, je tombais dans une sorte d'indifférence religieuse qui, en quelques mois, fit place à une absence complète de foi. Je lisais cependant la Bible, mais avec défiance ; ses miracles me rebutaient et je ne les croyais plus[3]. »

La lettre du 6 janvier 1826 nous renseigne très exactement sur sa mentalité. C'est un document d'une spéciale valeur. Cette lettre, d'une sincérité absolue, est débordante d'une confiance toute fraternelle ; elle nous révèle les structures psychologiques qu'il importe d'expliciter : profession catégorique de rationalisme absolu : « J'ai formé ma religion sur ma propre raison » — rejet de toute religion révélée dont le fondement biblique est ruineux : « En regardant de près la Bible, on en devine la fausseté » — agressivité morbide contre le peuple de Dieu. Nous sommes dans un climat de blasphème, d'un vague déisme qui a réduit implacablement toute conception et tout événement surnaturels et d'un moralisme inconsistant.

1. *N.D.*, I, 54-55. Lettre de Jacob Libermann à Samson du 6 janvier 1826.
2. *N.D.*, I, 55. Note du Dr Libernamn.
3. *N.D.*, I, 62. Récit du P. Libermann à M. Gamon.

« Voici à peu près ce que je pense de la religion :
« Dieu nous a donné la faculté de penser non pour la laisser reposer, mais pour que nous en fassions usage. Si l'homme doit laisser son esprit s'engourdir, s'il doit se livrer aveuglément aux chaînes que lui présente la religion, quelle différence y a-t-il entre lui et la brute? La religion ferait de l'homme ce que la nature opère dans la bête. Pourquoi ai-je reçu ce don céleste, sinon pour m'en servir? D'après ces considérations, j'ai formé ma religion sur ma propre raison, et je ne crois pas commettre un crime, quand même je me tromperais dans quelques-unes de mes maximes, pourvu que je ne cause point de mal à mon prochain. Mais, comme je ne connais pas les principes de la philosophie, et que je puis par conséquent facilement m'égarer, je pense devoir m'ouvrir à un homme éclairé qui puisse me ramener de mon erreur, et en ta qualité de mon frère bien-aimé, tu as la préférence à tout autre. Je vais donc te déclarer ma façon de penser, en te priant de me traiter avec un peu d'indulgence.
« Il faut regarder la Bible comme la base de toutes les religions qui dominent en Europe et en partie dans l'Asie. Or, un édifice dont le fondement est mal construit, tombe de lui-même et, en regardant de près la Bible, on en découvre la fausseté et je me sers de la Bible même pour le prouver.
« Quelle absurdité de croire à toutes les fables qu'elle renferme! Quelle apparence que Dieu aura manifesté par tant de merveilles sa faveur accordée à Abraham, Isaac et Jacob? Quels charmes Dieu trouve-t-il à ces patriarches? Est-ce parce qu'ils avaient des notions vraies sur la divinité au sein d'un peuple idolâtre? Mais pourquoi Dieu ne s'est-il pas intéressé de même au sort de tant de philosophes de l'antiquité? Quelle vertu extraordinaire trouvons-nous dans la vie de ces patriarches décrite avec tant d'exagération dans la Bible, si ce n'est par hasard l'hospitalité si naturelle à tous les peuples de l'antiquité? Et, supposons même qu'ils aient pratiqué les plus hautes vertus, n'est-il pas extravagant d'admettre que Dieu récompense les vertus du père dans ses arrière-petits-neveux imbus de toutes sortes de vices? La même réflexion s'applique à la punition d'Adam, dont le récit fabuleux est incompréhensible? Puis-je être assez injuste de penser que Dieu se vengea du crime d'Adam sur toute sa postérité? Quel blasphème abominable de parler ainsi de cet être juste et bienfaisant, tandis qu'il commande lui-même : « Ne punissez pas les enfants du crime de leur père. » Cette contradiction est si évidente qu'on ne peut manquer de s'en apercevoir.
« Nous disons que Dieu avait choisi le peuple juif pour lui donner ses lois sacrées. Qu'on m'explique ce choix. Ne serait-ce pas une injustice de la part de Dieu de choisir un seul peuple sur la terre pour l'éclairer et lui révéler les vrais principes de la religion, tandis qu'il laisse croupir tous les autres dans l'ignorance et l'idolâtrie : les autres peuples n'étaient-ils pas ses créatures aussi bien que les israélites? N'auraient-ils pas accepté cette loi sacrée, si elle leur avait été présentée comme aux juifs, avec un appareil de tant de miracles? Ensuite, si toutes les merveilles consignées dans la Bible ne sont pas fabuleuses, comment comprendre les rébellions réitérées des juifs? Est-il possible que, quarante jours après avoir vu descendre Dieu lui-même sur le mont Sinaï et après lui avoir entendu prononcer : « Je suis l'éternel, ton Dieu, tu n'adoreras pas les idoles », ces mêmes juifs se soient mis à adorer le bœuf Apis, parce que Moïse retardait un peu son retour? Comment pouvaient-ils se

mutiner de nouveau après avoir vu Korachi et ses partisans engloutis d'une manière si miraculeuse pour avoir ourdi une conspiration contre Moïse? Nous voyons encore ce peuple choisi de Dieu s'écrier dans une de ses révoltes : 'Choisissons un chef et retournons en Égypte'. Comment eût-il pu avoir si peu confiance en Dieu, qui leur avait montré sa bienveillance par tant de miracles, qu'il voulait plutôt subir le joug des Égyptiens que de se laisser conduire dans la terre promise : 'Peu s'en fallait qu'ils ne m'eussent lapidé.' Ces observations, et bien d'autres encore, font voir que de son vivant, Moïse ne jouissait pas de cette vénération dont il est entouré maintenant. Je pense de même de tous les prophètes. Nous voyons un Jérémie, vingt fois emprisonné, et avec raison, car sans doute c'était un traître gagné par Nabuchodonosor. Tous ces gens-là étaient, à ce qu'il paraît, des rhéteurs accrédités, dont on fit dans la suite des prophètes après avoir arrangé dans la suite leurs discours ; car, enfin, maintenant, nous ne voyons plus de prophètes ; et ne mériterions-nous pas d'avoir des Élies et des Élisées, aussi bien que les juifs qui étaient plongés dans l'idolâtrie? Je conclus de là que tout ce que Dieu exige de nous, c'est de le reconnaître, d'être justes et humains et que Moïse avait joué son rôle, comme tous les législateurs. Aussi, peu importe que je sois juif ou chrétien, pourvu que j'adore Dieu, que ce soit en une seule personne ou en trois. Cependant, je t'assure que je ne serais pas meilleur chrétien, que je ne suis bon juif. Voilà aussi comment je t'excuse de ton changement de religion, car je ne pense pas que tu ajoutes foi aux prophéties d'Isaïe[1]. »

Quelle transformation s'est opérée dans cette âme et en si peu de temps! Le pieux juif de Saverne est méconnaissable. On le croirait à l'école de Spinoza assimilant le *Tractatus Theologico-Politicus* et acquérant, sous cette influence, la liberté de l'esprit[2]. Il reprend les pires critiques de Voltaire contre la Bible et adopte ses positions radicales. Il est devenu, sans grande ferveur, un paroissien du Vicaire savoyard. En communiquant cette lettre, après la mort de son frère, le docteur Libermann ajoutait cette note : « Il y a trois ans, lors de son passage à Strasbourg, ma fille Marie lui fit lire la lettre sus-mentionnée. Il en a été fortement émotionné et il dit à ma fille qu'il se rappelait que ma réponse et les arguments que j'y faisais valoir, l'avaient fortement ébranlé[3]. » Cette lettre, si elle est de bonne foi, ne reflète pas une conscience paisible. La passion qui la parcourt est l'indice de graves conflits intérieurs. Il consulte, il expose ses difficultés, il soulève l'hypothèse de son erreur possible. Est-il sûr de la valeur de son argumentation? Les expressions « sans doute », « à ce qu'il paraît », dénotent pour le moins que les fondements des objections, de certaines, sont fort instables. Lazare Libmann, époux d'Esther Libermann, aurait vu, deux ans avant

1. *N.D.*, I, 52-54. Lettre de Jacob Libermann à Samson du 6 janvier 1826.
2. L. Brunschvicg, *Spinoza et ses contemporains*. Alcan, 1923, ch. I : la liberté de l'esprit.
3. *N.D.*, I, 55. Note du Dr Libermann.

sa conversion, Jacob commettre une faute grave contre les lois fondamentales du judaïsme [1].

Libmann avait été, à Metz, son compagnon d'études et son ami et c'est ainsi qu'il avait connu sa sœur. Avant sa conversion au Christianisme, sa rupture avec le judaïsme était consommée. Ce n'est pas par l'approfondissment du judaïsme que Jacob découvrit le Christianisme. C'est, au contraire, comme ce fut le cas pour Bergson, R. Schwob, l'expérience chrétienne qui l'ouvrit à l'expérience spirituelle d'Israël. Sa spiritualité aura une résonance biblique, son âme ressemblera à celle des hommes de Dieu de l'Ancien Testament : foi d'Abraham, confiance de Jacob, patience de Job. Son esprit se tournera cependant avec prédilection et presque exclusivement vers le Nouveau Testament et son âme se nourrira de l'Évangile et des Épîtres de saint Paul.

Les éléments recueillis sont suffisants pour établir le bilan de cette expérience. Si nous en considérons les termes extrêmes, nous voyons Jacob évoluer, sur le plan spirituel, du formalisme scrupuleux des observances à un abandon massif de toutes les pratiques juives et sur le plan intellectuel qui commande le premier, passer d'un fidéisme que ne traverse pas une réflexion personnelle à un rationalisme qui exclut vigoureusement tout surnaturel. Comme nos options intellectuelles et spirituelles ont toujours un contexte humain, nous le voyons passer de l'attachement filial à son père à une totale désaffection à l'égard des rabbins. Si cette expérience judaïque fut si décevante, ce fut moins en raison de causes accidentelles tenant à la qualité des maîtres et à la pauvreté de leur enseignement qu'à des causes intérieures. Le judaïsme, tel qu'on le lui présenta, ne répondait pas aux aspirations de son âme très droite et essentiellement religieuse. Le fanatisme des rabbins était évident et leur déloyauté éclatante. Par leur particularisme étroit en contradiction flagrante avec l'universalisme prophétique, ils retenaient la vérité captive. Ce légalisme formaliste était vidé de tout mysticisme. Cette religion des Promesses qui ne tient pas les promesses est une contradiction vivante. Le judaïsme coupé du Christ est absurde, monstrueux. Il est une religion dont le messianisme qui le structure n'aboutit pas. Plutôt le rationalisme qu'une religion révélée inintelligible, puisque la ligne principale de l'intelligibilité est abandonnée. Jacob qui est un passionné n'accepte pas de compromis ; il ne rejette pas le judaïsme pour embrasser le christianisme, il l'abandonne parce que, pour lui, il n'a plus aucun sens. Il discernera, plus tard, l'étape providentielle d'un itinéraire, sinon le moment d'une évolu-

1. *N.D.*, I, 13. Lettre de M. Gouhet au P. Delaplace.

tion vers le christianisme. « Je tombais bientôt dans une tristesse profonde. C'est l'état qui dispose le plus un cœur dévoyé à se tourner vers le Seigneur et à s'ouvrir aux influences de la grâce[1]. » Ces réflexions de 1850 sont une interprétation rétrospective. La position de 1826, qui évite l'agnosticisme et le nihilisme, est d'un minimisme dogmatique si accusé qu'il ne pourra pas satisfaire longtemps un esprit avide de certitudes reposantes et une âme affamée de Dieu :

> « Peu importe que je sois juif ou chrétien, pourvu que j'adore Dieu, que ce soit en une seule personne ou en trois. Cependant, je t'assure que je ne serais pas meilleur chrétien que je ne suis bon juif »[2].

III. STRUCTURES PSYCHOLOGIQUES D'ISRAËL

> « Visage d'un type israélite très remarquable ».
>
> E. DUPONT.

Jacob Libermann fut-il marqué, dans son psychisme, par le judaïsme ? Poser cette question, c'est soulever le problème de la psychologie juive. Est-il possible de discerner, à travers les différences et les variations qu'introduisent les influences nationales, culturelles et politiques des pays où vivent les israélites, des constantes et des dominantes ? Il nous semble, si nous voulons la caractériser dans ses structures fondamentales, par-delà toutes les positions qu'inspire la passion, qu'elle est une psychologie des extrêmes, une psychologie des contradictions, une psychologie qui se fixe en des types assez définis.

Le Juif est l'homme des extrêmes parce qu'il est l'homme de l'Absolu. L'inquiétude qui le dévore est le signe de ce besoin d'infini qui est inscrit en lui. L'angoisse qu'il porte en lui — pensons à Kafka — est la preuve d'historiques refoulements. Aussi recherche-t-

1. *N.D.*, I, 62. Récit du P. Libermann à M. Gamon.

N.D., I, 64. « Je l' (le Talmud) avais lu comme un élève dégoûté qui veut sauver les apparences » (Récit de M. Gamon).

N.D., I, 81. « Il nous raconta ... qu'il avait été dégoûté et scandalisé des prescriptions ridicules ajoutées par les rabbins à la loi de Moïse et des pénitences incroyables qu'ils infligeaient quelquefois pour des bagatelles » (Récit du P. Leblanc dans une lettre du 18 octobre 1876).

2. La psychologie de Jacob peut être éclairée par celle de René Schwob, juif converti. Les témoignages qu'il a rendus sur le judaïsme sont à relever : « Le judaïsme est décidément une masure où l'on étouffe » (*Moi juif*, Plon, 1928, p. 19). « La sécheresse du judaïsme le refoule de plus en plus dans un civisme mort, mort pour moi en tout cas » (p. 110). « Israël se transmet des formes creuses, des paroles où ne circule plus la vie » (p. 319).

il, dans cette conscience malheureuse en quête d'une définition, avec une inlassable avidité, la position où cette expérience de dépassement sera satisfaite [1]. L'Absolu, le Juif le demande ou à l'intelligence — et c'est le rationalisme de Brunschvicg — ou à la foi — et c'est le mysticisme de Bergson —, à moins qu'il n'essaie de réconcilier ces deux exigences dans une intuition où Spinoza a vu la forme suprême de la connaissance, intuition qui nourrit un rationalisme mystique. L'intuition est cette connaissance immédiate qui tente d'assurer entre la totalité du sujet et la totalité de l'objet la plus intime communion. Dans cette recherche fébrile de l'Absolu, le Juif apparaît comme un homme tout en mouvement. Aussi passe-t-il, dans ses attitudes, ses méthodes, ses réalisations, à la faveur d'expériences successives, de la sincérité émouvante (R. Schwob) et de l'engagement total (E. Stein) à la duplicité et à l'ambiguïté diplomatique (J. Cocteau, M. Sachs), de l'obsession charnelle d'un Freud qui ne reconnaît que le principe du plaisir au spirituel si désincarné d'une S. Weil, de la révolte et de la révolution au consentement et à la servilité, de la spéculation pure qui triomphe dans l'analyse d'un Proust à la primauté de l'action et de l'économique d'un Marx, d'un nationalisme puissamment affirmatif à un internationalisme qui a réduit toutes les différences, d'une interprétation mystique de l'histoire telle que Bergson la proposait dans *Les Deux Sources* au positivisme sociologique d'un Durkheim et d'un Lévy-Brühl, des réalisations grandioses de souffle messianique aux refus d'un nihilisme désagrégateur. Dans cet effort suprême vers une existence paroxystique, le Juif se charge de complexes. Nous le voyons s'exaltant démesurément sous la détermination d'un complexe de supériorité ou, obéissant à un complexe d'infériorité, voire d'ignominie, s'abîmant dans l'effacement et l'oubli. Dans les deux cas, le Juif prend conscience ou de la grandeur de son destin et de son idéal ou de la distance qui l'en sépare. Peut-être serait-il plus exact de parler, à la suite de Steckel, d'un « complexe judaïque ». Doué d'une émotivité très vive et d'une très forte affectivité, le psychisme du Juif est vulnérable. Aussi cette fragilité constitutionnelle le prédispose-t-elle aux états psychopathiques et, s'appuyant sur ces motifs, Durkheim constatait que, dans les milieux israélites, la folie n'était pas rare alors que le suicide,

1. Selon J.-P. Sartre, dans *Réflexions sur la question juive*, Éd. Paul Morihien, 1946, l'inquiétude serait d'abord et essentiellement sociale. Nous sommes persuadé qu'elle est d'abord métaphysique.

R. Schwob, dans *Itinéraire d'un Juif vers l'Église* (Spes), note cet « appétit de l'Absolu », cette « exigence » que Dieu a mise au cœur des Juifs et qui n'est pas capable de s'arrêter à quelque moyen terme », « ce goût de l'infini dont Dieu leur interdit de se débarrasser » (p. 18).

Dans *Ni grec, ni Juif*, il avoue cette « admirable et détestable inquiétude qui est le lot de tous les Juifs bien-nés quand ils courent après leur raison d'être » (p. 61), « ce besoin d'infini qui exige, par la foi ou la révolte, d'être réalisé » (p. 232).

en raison de l'étroite solidarité qui unit les membres de la société, est peu fréquent [1].

A la lumière de cette analyse nous apparaissent déjà les contrastes violents qu'offre la psychologie juive ; synthèse assez déconcertante de qualités indéniables qui rendent cette race sympathique jusqu'à la séduction, et de défauts assez précis qui la soulignent à l'attention jusqu'à la vouer à l'exécration. L'antisémitisme, avant d'avoir des causes politiques que suscitent les passions les plus obscures, est d'abord partiellement intelligible par la psychologie. Le Juif n'est violemment repoussé que parce que d'abord indiscrètement il envahit. Or pourquoi est-il poussé à imposer ainsi sa présence jusqu'à la rendre si difficilement supportable ou totalement intolérable ? La psychologie s'avère impuissante à fournir une explication satisfaisante. C'est au cœur de sa vocation, donc dans la perspective d'une métaphysique religieuse, que nous décelons les motifs de ce besoin d'universalisme, de cette volonté d'impérialisme, de ce projet toujours repris malgré tous les échecs d'unification du monde. Prédestiné par Dieu à être son missionnaire à travers le monde, le Juif, après avoir refusé sa vocation, a dégradé sa mystique en politique et se trouve atteint d'un double péché originel. C'est lourd. Il présente au monde le phénomène bouleversant d'un universalisme inversé. L. Bloy, dans *Le Salut par les Juifs*, en eut l'intuition. Kafka est le témoin de cette angoisse mystérieuse et de cette culpabilité inconsciente. Attiré irrésistiblement vers le « Château » (mythe de la Terre Promise), il n'y peut pénétrer. On lui intente un « procès » sans que sa faute puisse être découverte [2].

Les Juifs ne sont l'objet de cette attention passionnée que parce qu'ils offrent des types qu'il est aisé de discerner, parce qu'en ces types s'incarnent ces diverses tendances d'ailleurs contradictoires. Même en laissant de côté les types nationaux (Juif russe, polonais, français), surgissent devant nous le Juif intellectuel, théoricien et

1. DURKHEIM, *Le Suicide*, Alcan, 1912 (2e édition) pp. 159-160. « L'Église juive s'est... trouvée être plus fortement concentrée qu'aucune autre, rejetée qu'elle était sur elle-même par l'intolérance dont elle était l'objet... C'est à cette même cause que doit s'attribuer le faible penchant des Juifs pour le suicide, en dépit des circonstances de toute sorte qui devraient, au contraire, les y incliner. »

2. R. Schwob témoigne et de cette vocation universaliste et de cette inversion historique. « C'est d'universalisme que les juifs ont plus faim qu'aucun peuple » (*Itinéraire*, p. 27). « Ce besoin insatiable et irréalisable d'unité en Israël est la rançon d'un refus du Christ » (*Moi Juif*, p. 105).

« Les Juifs devraient être les prêtres du monde. Ils en sont les courtiers... Intermédiaires entre Dieu et les hommes, ils ne sont plus intermédiaires qu'entre les hommes. Créés pour les choses les plus sacrées, ils sont ravalés aux choses les plus basses » (*Ni grec ni juif*, p. 234).

J. P. Sartre salue, dans le Juif, le « missionnaire de l'universel » (*ouvrage cité*, p. 146) mais n'accepte pas de le situer dans sa perspective authentique : « C'est la société, non le décret de Dieu qui a fait de lui un juif » (p. 175). Plutôt que de voir dans l'argent, d'abord, un « facteur d'intégration » (p. 167), un instrument d'indépendance et de puissance, on pourrait y reconnaître le signe non équivoque d'une transmutation tragique des valeurs.

politique et le Juif pratique, commerçant et financier, le Juif rationaliste[1] et systématique (Brunschvicg) et le Juif mystique et expérientiel (Bergson), le Juif constructeur et le Juif nihiliste. De son côté, J.-P. Sartre a discerné deux types très individualisés et rigoureusement irréductibles, le Juif authentique qui s'accepte et s'assume comme juif, qui s'unit à ses frères dans le mouvement sioniste, pour édifier Israël — l'israélien est-il un pur israélite? — et le Juif inauthentique qui se refuse et se nie comme juif, qui n'aspire qu'à se dissoudre, par l'assimilation, au sein des nations et qui devient ainsi un agent très convaincu de l'internationalisme.

Si notre analyse est exacte, nous avons dégagé quelques constantes de la psychologie juive. Une nouvelle exploration des structures caractérielles de Jacob Libermann nous révélera si, juif selon la chair avant de le devenir selon l'esprit, il l'est selon le caractère.

Jacob est l'homme de l'Absolu. Nous avons constaté qu'au plus strict formalisme judaïque se substitua un rationalisme hypercritique pour le moins imprévisible. Et nous assisterons, sous l'influence de la grâce, à une nouvelle métamorphose. Dans l'événement de sa conversion et l'avènement de sa foi, à ce rationalisme se substituera un ardent mysticisme qui demeurera le climat de la deuxième partie de son existence. Tout ou rien. Aux âmes qu'il dirigera il montrera les sommets de la perfection à escalader par le renoncement le plus intime et la ferveur la plus généreuse. Il ne se résoudra jamais aux réductions de l'idéal chrétien et il stigmatisera cette prudence de médiocrité qui paralyse les plus beaux élans[2]. En face de l'Absolu, accablé par la majesté de Dieu, dans le sentiment qu'il a et qui s'accroît chaque jour de sa grandeur, il n'est rien. Pour réaliser la perfection, un moyen s'impose : s'anéantir. Cette spiritualité de pauvreté n'est pas un reflet et un prolongement de sa condition juive, une séquelle d'un complexe d'ignominie, une réaction de son caractère porté à l'auto-dépréciation ; c'est l'attitude que lui dicte sa foi d'une logique rigoureuse. L'homme n'est rien devant Dieu. Dans la vie surnaturelle, l'homme ne peut rien. Des moyens naturels, quels qu'ils soient, sont radicalement inadaptés à une foi surnaturelle. Le Dr Libermann signale que, parmi ses frères, à la maison, « il se distinguait toujours par sa profonde humilité, humilité tellement sincère qu'il se regardait comme le dernier des hommes[3] ». Dans

1. Max Scheler affirme que le peuple juif est « le support essentiel du mouvement rationaliste » (*La pudeur*, Aubier, 1952, p. 124).
2. *C.S.J.*, ch. VII, 330-331.
3. *N.D.*, I, 50. Note du Dr Libermann.

l'intériorisation de son expérience religieuse, la conscience de son néant ira en s'accentuant. Il est un pauvre homme [1], le plus pauvre homme de l'Église [2], un mendiant dans la maison de Dieu [3], un gueux [4]. Des images qu'il emploie sont plus suggestives encore. C'est à une chose qu'il se réduit ; tout le sentiment de sa personnalité tend à s'affaiblir : morceau de bois vermoulu, citerne vide [5], vil chiffon dans la maison de Dieu [6], triste levier dont se sert la Providence [7], vieille charrette vermoulue sous la remise [8]. Il se compare à un pauvre galérien qui traîne son boulet le mieux qu'il peut [9]. Ces formules sont des dernières années alors que pourtant rayonnait l'œuvre incomparable du Fondateur. Cette tendance à l'anéantissement, cette volonté lucide et inexorable de néantisation, nous les retrouvons chez des juifs spirituels. S. Weil ne parle-t-elle pas de « décréation [10] »? Et, avant elle, R. Schwob aspire à « se défaire », à « se détruire », à « inexister » pour pouvoir répondre à l'amour divin [11]. Bergson évoquait la singulière force que possède cette puissance intuitive de négation [12].

Homme de l'Absolu, Jacob sera l'homme de l'universel. Il n'a ni caché ni revendiqué ses origines judaïques. Il devient un enfant de l'Église et il ne nourrit qu'une seule ambition, travailler dans l'Église. Il est au service de l'œuvre d'évangélisation et il se penche avec prédilection sur les âmes les plus abandonnées. Loin de se limiter, comme l'ont choisi Théodore Ratisbonne et son frère

1. *L.S.*, II, 261. Lettre du 25 mai 1839 à M. Telles.
2. *L.S.*, I, 465. Lettre du 2 avril 1838 à M. Aubriot.
3. *L.S.*, II, 262. Lettre du 25 mai 1839 à M. Telles.
4. *L.S.*, II, 316. Lettre du 15 décembre 1839 à M. Féret.
5. *L.S.*, II, 293. Lettre du 13 novembre 1839 à M. Féret.
6. *L.S.*, III, 272 et *N.D.*, IV, 270. Lettre des 16-17 juillet 1843 à Mlle Guillarme.
7. *N.D.*, VII, 5. Lettre du 1er janvier 1845 au Dr Libermann et à sa belle-sœur.
8. *N.D.*, IX, 380. Lettre de 1847 à M. Collin.
9. *N.D.*, X, 47. Lettre du 1er février 1848 au Dr Libermann. XII, 244. Lettre du 24 juin 1850 à Marie Libermann.
10. Nous lisons dans les *Cahiers*, Plon, 1956, tome III : « Dieu nous a créés sans que nous l'ayons voulu. Il faut qu'il nous recrée avec notre consentement, car il ne veut nous faire nulle violence. Et finalement, avec notre consentement, il nous décréera » (p. 201).
11. Le témoignage de R. Schwob est d'une richesse inépuisable sur ce point. Déjà, dans *Moi Juif*, il écrit : « Peut-être l'anéantissement est-il nécessaire ? » (p. 73) et il se compare à un fagot de bois qui jouit de se détruire (p. 226).

Dans *Ni grec, ni juif*, cette tendance au plus intégral anéantissement s'intensifie encore. Nous relevons quelques variantes dans l'expression : s'anéantir (pp. 7-8), se défaire (id.), se détruire (pp. 37, 149, 194, 230), se déposséder (p. 55), s'ensevelir dans l'oubli (p. 315), s'engloutir dans l'humilité (p. 120), inexister (p. 219). Il crie sa joie : se saouler de son néant (p. 31) ; son dénuement est aimable (p. 129). « Je ne m'enivre à me détruire que depuis que j'ai touché à ma réalité » (p. 197).

Qu'on ne parle pas de masochisme! Ce renoncement intégral à soi-même est une exigence de l'amour. R. Schowb écrit : « L'amour : le néant de soi à l'égard de Dieu » (p. 237).
12. H. Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, Alcan, 1933, p. 139.

Alphonse-Marie, à la conversion du peuple d'Israël, il s'ouvre aux dimensions du monde. Il fonde une Congrégation religieuse mais il délivre ses fils de tout particularisme et quand elle sera absorbée, pour la ressusciter, dans l'ancienne Société du Saint-Esprit, sachant que la volonté de Dieu s'accomplit par cette fusion, ne naîtra en lui aucun regret, ne germera aucun ressentiment. Maître spirituel et directeur d'âmes, il ne s'asservira à aucune école, à aucune méthode, à aucune technique. Fondateur de missionnaires, par ses doctrines et ses directives, il adjurera les siens, pour sauver la transcendance de leur apostolat, de « se dépouiller de l'Europe », de « se faire nègres avec les nègres ». Cet universalisme de mentalité et d'apostolat exclut tout impérialisme. Le 27 juillet 1838, de Rennes, il dévoile cette universelle disponibilité dans l'humilité : « Il est évident que Notre-Seigneur me veut serviteur dans sa Sainte-Église, et point du tout Maître, et, par conséquent, je dois être toujours prêt à servir tout le monde[1]. » En 1845, il se voit chargé par le Saint-Siège de la mission de Guinée. On lui rapporte que le Supérieur du Séminaire du Saint-Esprit lui impute « un esprit d'envahissement ». Il réagit avec une loyauté cristalline et écrit au P. Le Vavasseur, son confident et son fils très aimé : « Nous ne recherchons pas la principauté, mais le travail[2]. »

Ce juif aurait-il été un homme d'argent? Il semble audacieux de poser cette question. Le P. Libermann fut un pauvre, il vécut la vie d'un pauvre, à certains moments, pendant son séjour à Rome, d'un miséreux. Le jour de son ordination, il fallut lui faire l'aumône d'une paire de bas[3]. A La Neuville, dans sa chambre nue, il n'avait pour tout mobilier qu'un pauvre lit et une petite table. Ses livres étaient par terre[4]. Installé au Séminaire du Saint-Esprit, il fut effrayé du bien-être et du confort. Il se sentait mal à l'aise dans ce bureau qu'il décrit dans les moindres détails et non sans humour à F. Le Vavasseur. Il veut ménager les esprits ; il craint de désapprouver le passé ; il évite de brusquer les choses. Il arrête un projet de simplification. Il n'a pas, en outre, caché son horreur de l'argent dont ses frères sont obsédés, « ce misérable argent qui cause perpétuellement tous les maux de la terre[5] ». Le Père Blanpin, l'un

1. *L.S.*, II, 34. Lettre du 27 juillet 1838 à M. P. Carron.
2. *N.D.*, VII, 366. Lettre du 6 novembre 1845 à M. F. Le Vavasseur.
3. *N.D.*, 381. Déposition de M. Ducournau. 38me séance du 13 mai 1881. Procès apostolique.
4. *N.D.*, III, 29-31 ; 64-68 ; 367 et suiv.
5. *N.D.*, I, 153-154. Lettre du 7 novembre 1831 au Dr Libermann et à sa belle-sœur.

de ses fils, pour lequel il eut tant d'égards et de sollicitude, lui reprocha bien injustement cet attachement. « Le bon P. Blanpin s'est imaginé... que j'étais attaché à l'argent, et par suite, que je le flattais, ou au moins que je le traitais avec douceur et ménagements parce qu'il en avait et que j'en espérais. (Vous savez qu'il a laissé ses revenus à la maison depuis son départ. Cela va à 3000 francs par an)[1]. » Dans une lettre à M. Germainville, au sujet de l'organisation précise d'une œuvre à Bordeaux, il déclare : « Soyez sûr que je ne suis pas un homme d'argent... Soyez sûr et certain que je ne parlais que dans l'unique but de consolider l'œuvre pour l'avenir et de la faire marcher sans entrave ; de lui donner la facilité de prendre toute l'extension que la divine Providence voudra lui donner...[2]. »

Pures calomnies que ces attaques ! Il se considère comme le secrétaire d'un grand banquier[3]. L'argent qui lui passe entre les mains n'est ni à lui, ni pour lui, c'est l'argent de son Maître[4]. Il est néanmoins préoccupé par l'argent à trouver et souvent, dans ses lettres, surtout à ses intimes, il expose ses soucis, mais dans un contexte de confiance. « Nous sommes ruinés ; nous ne désespérons pas, Marie nous aidera comme toujours[5]. » Nous sommes en 1847. Les charges augmentent avec les années. Le sacre de Mgr Truffet a coûté cher[6]. Le 23 avril 1850, il écrit à Mgr Kobès : « Nous ramassons du monde, mais comment le nourrir ? Veuillez faire vos arrangements avec Notre-Seigneur : s'il ne vient pas à notre aide, nous mourrons de faim[7]. » Le 20 février 1851, il confie à M. Laval son anxiété : « Nous avons 75 personnes à nourrir. Voyez donc et faites en sorte que, tout en entreprenant ce bâtiment, vous puissiez nous faire une réserve. Pour vivre très médiocrement, comme nous vivons toujours, il nous faut 24000 francs par an[8]. » Le côté le plus délicat de cette situation, c'est qu'il se voit contraint de solliciter l'aide des Missions pour la marche de la Maison-Mère. « Chaque sou que je vous enlève me fait mal au cœur », écrit-il à Mgr Kobès[9]. Il semble bien que des murmures se sont élevés ici ou là, qu'il a perçu des critiques.

Tout en insistant sur son dépouillement qui le rapproche des saints les plus pauvres, il est loyal de reconnaître qu'il sait compter, calculer, économiser, supprimer les dépenses inutiles mais sans

1. *N.D.*, IX, 193. Lettre du 15 juin 1847 à M. F. Le Vavasseur.
2. *N.D.*, IX, 152. Lettre de mai 1847 à M. Germainville.
3. *L.S.*, IV, 254 et *N.D.*, VII, 147. Lettre d'avril 1895 à M. Blanpin.
4. *L.S.*, III, 139 et *N.D.*, III, 319. Lettre du 23 octobre 1842 à Mlle Voille des Loges.
5. *L.S.*, IV, 377 et *N.D.*, IX, 39. Lettre du 8 février 1847 à M. Briot.
6. *N.D.*, IX, 37. Lettre du 4 février 1847 à la Communauté du Gabon.
7. *N.D.*, XII, 165. Lettre du 23 avril 1850 à Mgr Kobès.
8. *N.D.*, XIII, 92. Lettre du 20 février 1851 à M. Laval.
9. *N.D.*, XI, 175. Lettre du 11 octobre 1849 à Mgr Kobès.

jamais manquer aux devoirs de justice et de charité ni tomber dans l'avarice[1]. Il est évident qu'il a le sens des affaires, qu'il « suit les affaires temporelles avec soin et précaution[2] ». Il n'a pas, sur ce point, la liberté d'esprit et les audaces d'un saint Jean Bosco qui jette par la fenêtre l'argent qui lui reste dans sa caisse à certains soirs ou d'un saint Joseph Cottolengo qui risque tout en fondant la *Piccola Casa*, dans un abandon d'enfant à la Providence. Plus prudent que ces spécialistes de l'imprévoyance, Libermann est un homme pour qui l'argent existe ; il n'est pas moins qu'eux totalement livré à la Providence, pauvre parmi les pauvres. Il est plutôt que son enfant terrible, l'intendant de la Providence.

Spécifiquement juive est aussi la forme d'intelligence que nous croyons discerner chez le P. Libermann et dont la structure axiale est un réalisme ennemi de l'abstraction et résolument tourné vers l'analyse de l'expérience spirituelle et l'organisation méthodique de la vie et de l'apostolat. « Je ne tiens pas aux mots ; il faut viser droit aux choses, écrit-il à Mère Javouhey... Il ne faut pas se faire une idée vague et générale des choses. Pour les concevoir exactement, il faut les considérer pratiquement[3]. » Un effort d'objectivité est indispensable pour rejoindre le concret et à cet effort les hommes consentent rarement, captifs qu'ils sont de leur subjectivité. « Généralement, les hommes jugent les choses d'après leurs idées propres et les choses habituelles qu'ils voient d'ordinaire chez eux ; et ce n'est pas ainsi qu'il faut juger les choses, mais il faut les examiner en elles-mêmes[4]. » Cette objectivité est atteinte, cette saisie du concret est réalisée lorsque l'esprit dépasse, par une volonté de clarté, le vague et l'incertain qui provoquent le désordre[5] et instaure, parmi la complexité des idées et des situations, l'ordre qui est le plus sûr garant de l'équilibre personnel et de l'efficacité dans l'action. « Sans plan et sans organisation, il n'y a pas d'ordre, et là où il n'y a pas

1. « Nous avons (à La Neuville) une quinzaine de poules et une quarantaine de pigeons, qui, je pense, paient médiocrement leur pension. Nous avons aussi un cheval qui me fait mal au cœur : c'est de trop, un baudet nous suffirait... »
N.D., VII, 121. Lettre du 8 avril 1845 à la Communauté de Bourbon.
2. *N.D.*, IX, 193. Lettre du 15 juin 1847 à M. F. Le Vavasseur.
3. *N.D.*, VII, 81-82. Lettre du 9 mars 1845 à Mère Javouhey.
L'initiateur de la phénoménologie, Husserl, n'a pas eu d'autre ambition que d' « aller aux choses » et il a défini la conscience par cette visée vers l'objet, par ce mouvement d'intentionnalité. Bergson est un philosophe dont la méthode est « l'expérience intégrale » et dont la démarche consiste à se dégager des mots pour aller aux choses : *La Pensée et le Mouvant*, Alcan, 7e édition, 1939, p. 103.
4. *N.D.*, II, 48. Lettre d'avril 1840 au Dr Libermann.
5. *N.D.*, VIII, 119. Lettre du 21 avril 1846 au Ministère de la Marine. Voir aussi : *N.D.*, IX, 313.

d'ordre, la persévérance est impossible aussi bien que le succès[1]. »

A cette méthode dont il souligne la nécessité et dont il établit les lois, il s'est soumis le premier. Sa correspondance est là pour nous dire avec quelle attention il considère les problèmes, avec quelle perspicacité il en démêle les éléments, avec quelle netteté il définit ses projets, avec quelle ténacité il les conduit, par-delà tous les obstacles, jusqu'à leur accomplissement. La règle qu'il a composée, les mémoires qu'il a rédigés pour l'organisation des évêchés dans les colonies françaises d'Amérique, pour les rapports des Missions et de la Congrégation sont des chefs-d'œuvre. Il distingue soigneusement le plan de l'amitié et le plan des affaires et de l'administration. Il importe de « régler les choses d'une manière si claire et si positive, comme si nous ne nous connaissions pas », écrit-il à M. Germainville[2]. Dans ses rapports avec la Congrégation de la Propagande, tout est minutieusement expliqué, distingué, demandé. « A Rome, on aime à voir clair, il faut présenter les choses avec netteté[3]. » De même, avec les Ministères des Colonies et des Cultes à Paris. A son immense regret, il n'a jamais pu aller en Afrique où il envoyait ses missionnaires, mais il parle de ces terres inconnues, de leurs habitants, de la psychologie des Noirs, comme s'il avait vécu de longues années sur ces territoires et à leur contact, tant son information a été consciencieuse, tant son intuition était divinatrice. Il travaille sur les cartes, prévoit les zones des vicariats apostoliques[4]. Quand il choisit des sujets pour des postes importants, parmi les qualités qu'il réclame du candidat figure en bonne place le sens pratique. Comme coadjuteur de Mgr Bessieux, il préfère M. Kobès à M. Boulanger parce que le premier « donne plus d'espérance sous le point de vue administratif[5] ». Il voit les ensembles qu'il survole et domine et il s'arrête aux détails qu'il ne néglige pas. Rien ne lui échappe[6]. Il calcule son temps[7] avec la même parcimonie qu'il vérifie ses comptes. Tout est réglé, rien n'est livré à la fantaisie. Son temps comme son argent ne lui appartient pas.

Dans l'analyse des âmes, le déchiffrement de leurs situations, comme dans la conduite des affaires apostoliques, le P. Libermann est servi par cette intuition pénétrante, innée, car il n'avait reçu

1. *N.D.*, VIII, 243. *Mémoire sur les Missions des Noirs*...
2. *N.D.*, IX, 148. Lettre du 27 mai 1847 à M. Germainville.
3. *N.D.*, X, 259. Lettre du 11 juillet 1848 à M. Loevenbruck.
4. *L.S.*, IV, 370-371 et *N.D.*, IX, 34. Lettre du 4 février 1847 à la Communauté du Gabon.
5. *N.D.*, X, 264. Lettre du 15 juillet 1848 au Cardinal Fransoni.
6. *N.D.*, I, 366. Lettre du 1er janvier 1837 au Dr Libermann. Il demande à son frère Samson de lui envoyer des semences de choux et de raves.
7. *N.D.*, XII, 113. Lettre du 9 mars 1850 au Dr Libermann. « Paris est une maudite ville sous bien des rapports, mais elle est plus abominable encore pour les dérangements continuels qu'elle cause aux gens. »

aucune formation technique, cet instinct des personnes et des événements, ce que le P. Rubillon, un jésuite, a appelé « un bon sens humain remarquable[1] ». Jamais mystique plus « passif » ne fut homme d'action plus pratique. Nous reconnaissons là l'un des traits du génie d'Israël[2].

Jacob Libermann fut-il doué de ce charisme diplomatique qui est l'une des dominantes de la psychologie juive ? Incontestablement.

Certains n'ont pas manqué de l'accuser d'hypocrisie, ont dénoncé en lui un intrigant, ont suspecté la pureté de ses intentions, la loyauté de ses démarches dans les longs et difficiles pourparlers qui ont précédé la fusion de sa Congrégation avec la Société du Saint-Esprit. Dans une lettre au Nonce apostolique, le P. Tisserant rapporte l'entretien qu'il eut avec M. Leguay[3]. C'était la réaction très humaine de jalousie et de ressentiment du supérieur d'une institution mourante à l'endroit d'une jeune Congrégation pleine d'élan. M. Leguay prédisait que, « en punition de la conduite indélicate et des mauvais procédés de M. Libermann », sa société finirait mal. L'histoire a répondu. M. de la Brunière, ancien élève de Saint-Sulpice, avait d'abord voulu suivre Libermann, l'avait accompagné à Rome en 1840, puis l'avait quitté pour se tourner vers les Missions Étrangères de Paris. A son sujet, il écrit : « M. de la Brunière m'a quitté et il est allé aux Missions Étrangères. Les bons Pères (il s'agit des Jésuites), qui étaient prévenus contre moi et qui avaient l'air de me prendre pour un séducteur, ont fait tous leurs efforts pour l'éloigner de moi... » En fait, quelque puissante que fût l'influence qu'exerçait Libermann sur ce jeune prêtre, il ne recherchait que la volonté de Dieu. Il ajoute : « J'avais d'autant plus de facilité à me tenir dans la paix là-dessus devant Dieu, que j'avais prévu, avant de quitter la France, que la volonté divine n'était pas que le bon M. de la Brunière soit avec moi[4]. » En fait, ont coexisté, dans une belle synthèse, digne d'un saint et digne d'un juif, la plus transparente simplicité et la plus fine diplomatie.

1. *N.D.*, XIII, 28. Lettre du 12 février 1851 au Dr Libermann.

2. Le P. Libermann est un type éminent du grand mystique tel que Bergson l'a décrit dans *Les Deux Sources :* « Il y a... une santé intellectuelle solidement assise, exceptionnelle, qui se reconnaît sans peine. Elle se manifeste par le goût de l'action, la faculté de s'adapter et de se réadapter aux circonstances, la fermeté jointe à la souplesse, le discernement prophétique du possible et de l'impossible, un esprit de simplicité qui triomphe des complications, enfin un bon sens supérieur » (pp. 243-244).

3. *N.D.*, VII, 478-479. Lettre du 5 octobre 1845 de M. Tisserant au Nonce apostolique.

4. *N.D.*, II, 146. Lettre du 7 juillet 1840 à M. P. Carron. Voir aussi : *N.D.*, II, 375. Calomnies dont il fut l'objet.

Le Bienheureux Eymard avait été particulièrement frappé par sa sincérité. Le R. P. Champion, supérieur général des Pères du Saint-Sacrement, a transmis les impressions du Fondateur : « ...Il est un point qui charmait tout spécialement le P. Eymard dans la vie du T. R. P. Libermann, c'était la forme, le caractère distinctif de sa vertu, de sa sainteté : cette ineffable simplicité, cette divine rectitude des voies du juste, *semita justi*, commune à tous les vrais amis de Dieu ; elle lui paraissait, cette divine simplicité, avoir un reflet et un charme tout spécial dans le R. P. Libermann ; on eût dit que le ciel l'avait fait reposer sur lui pour être comme une lumière et une grâce dans les jours si tristes que nous traversons, lesquels sont avant tout, hélas ! des jours de compromis, c'est-à-dire de mensonge et de duplicité, plus ou moins savamment et, vous savez qu'on pourrait dire aussi, pieusement déguisés [1]. » Écrivant, le 13 juin 1844, à Mère Javouhey, sans se livrer à une auto-justification, il notait cependant : « Je ne sais si je fais bien ou mal de me mettre ainsi en avant pour me mêler de vos affaires ; mais il me semble que vous devez être assez convaincue de l'extrême intérêt que je porte à votre Congrégation, et du désir sincère que j'ai de vous voir en bon état pour la gloire de Dieu, pour ne pas soupçonner de ma part des vues obliques [2]. » Il admire et souligne la rectitude de Nathanaël dans son dialogue avec Jésus [3]. Il a, en outre, laissé tout un plan-programme sur cette vertu qu'il voulait voir pratiquer par les siens : « simplicité *intérieure a*) envers Dieu : amour d'enfant (lui plaire en tout, avoir recours à lui), docilité à la grâce ; *b*) envers nous : simplicité d'esprit (retours sur soi, illusions), simplicité de cœur, ne se plaire qu'en Dieu seul et en choses simples ; *extérieure* en paroles (hauteur, duplicité, recherches, tournures élégantes, bel esprit), dans la tenue (manières affectées, doubles, etc... en ses habits et ameublements, excès de propreté, — originalités) [4] ». Il a été trompé dans l'aventure que fut pour les siens la Mission de l'Australie ; il n'a trompé personne.

Cette simplicité qui a frappé des saints s'alliait à une évidente diplomatie, à une habileté consommée dont il a tracé quelques règles. Il évitait toute précipitation, ne s'engageant pas au hasard dans l'inconnu. Il ne s'arrêtait à une décision qu'après avoir pris tous les renseignements nécessaires et possibles : « Je prendrai encore de nouveaux renseignements, je ne vais pas hasarder les choses ; autant que possible, il faut aller à pas à peu près sûrs [5]. » Il écrivait

1. *N.D.*, XIII, Supplément, 27.
2. *N.D.*, VI, 236. Lettre du 13 juin 1844 à Mère Javouhey.
3. *C.S.J.*, 53, ch. I.
4. *N.D.*, XIII, Supplément, IX. Tableau des vertus à pratiquer par un religieux.
5. *N.D.*, VI, 376. Lettre du 16 octobre 1844 à M. F. Le Vavasseur.

ces lignes quand il préparait la Mission de Guinée qui devait lui ménager tant d'épreuves. Il savait aussi attendre les moments favorables pour une intervention, persuadé que la patience, la longanimité même, viennent à bout des difficultés : il faut s'adapter aux circonstances, gagner les hommes. « En administration, il est important de choisir des moments favorables [1]. » Au milieu des contradictions, il est indispensable pour aboutir, pour sauver au moins ce qu'il faut à tout prix conserver, de se prêter à certaines concessions, sinon à certains compromis : « Cédez dans une petite chose, pour avoir ensuite la liberté et la facilité de produire un plus grand bien dans des circonstances plus importantes [2]. » Sa tactique était, en se repliant, de réserver ses plus strictes exigences pour la défense des plus hautes valeurs. La règle suprême qu'il a observée est le silence, le secret sur sa vie intérieure, grâces et épreuves. Une exception, le long cri de détresse qui remplit la lettre du 10 décembre 1839 adressée à son frère, à son départ de Rennes [3]. Ce silence, il le conseillait à ses fils spirituels : « Il faut que je vous dise aussi un moyen infaillible de vous épargner une infinité de peines intérieures de tout genre : c'est de ne jamais dire à personne les peines, les scrupules que vous éprouvez, ni aucune chose qui vous tente intérieurement, soit sur votre vocation, soit sur différentes autres choses que vous voudrez ou devrez faire pour la gloire de Dieu : il doit vous suffire d'en parler à votre directeur et faire tout ce qu'il vous dira, mais jamais ne consulter personne sur quoi que ce soit [4]. » Ses projets, il ne les dévoilait qu'à ses plus intimes. Il écrivait à son frère : « C'est un peu dans mon naturel de ne parler de nos affaires qu'on ne m'interroge [5]. » Il se condamnait ainsi à un isolement et à une solitude que nécessitait la grandeur de son œuvre, mais que seule pouvait assumer la grandeur de son âme : « Je n'aime pas à publier ce qui se passe ; je vis ici (à La Neuville) comme un ermite, je ne connais personne à Amiens et personne ne me connaît [6]. »

La sincérité au service de la vérité, nous la voyons s'exercer chez le P. Libermann. Il n'y a pas un mode mais des modes de sincérité. La sincérité du P. Libermann n'est pas du type explosif mais du type prudentiel. Il écrivait à un missionnaire : « Quand vous ne pouvez pas faire ce qu'on désire de vous, par exemple de baptiser ceux qui ont plusieurs femmes, de passer avec facilité sur les préceptes de l'Évangile, etc... etc..., quand on vous demandera ces

1. *N.D.*, XIII, 64. Lettre du 28 février 1851 à Mgr Lacarrière.
2. *N.D.*, VI, 6. Lettre de janvier 1844 à la Communauté du Cap Palmas.
3. *L.S.*, II, 299-303. Lettre du 10 décembre 1839 au Dr Libermann et à sa belle-sœur.
4. *N.D.*, I, 145. Lettre du 23 octobre 1830 à M. de Farcy.
5. *N.D.*, VI, 478. Lettre de décembre 1844 au Dr Libermann.
6. *N.D.*, VII, 106. Lettre du 30 mars 1845 au Dr Libermann.

sortes de choses, traiter ceux qui vous les demandent avec douceur et charité et faire en sorte de les satisfaire, tout en ne faisant pas selon leur avis. Cela ne consiste pas à dire oui, et à faire le contraire en dessous ; mais en général, il faut être franc et ouvert, avec prudence cependant... [1]. »

Sur la nature judaïque, la grâce s'était greffée et la diplomatie israélite s'était transformée en prudence évangélique. C'est cette dernière que le P. Libermann a pratiquée. Il a toujours offert à ceux qui vivaient avec lui ou le fréquentaient la droiture du regard que demande Jésus (*Mt* 6, 22 et *Lc* 11, 34). Inébranlablement fidèle à la loi de Dieu, il n'a jamais transigé avec les principes : *est est, non non* (*Mt* 5, 37). Sous l'influence du don de conseil, interprétant les indications de la Providence et sensible aux inspirations du Saint-Esprit, il a su unir la prudence du serpent et la simplicité de la colombe (*Mt* 10, 16) et se montrer aussi habile pour ses œuvres de lumière que d'autres ne le sont pour leurs œuvres de ténèbres (*Mc* 16, 8). *Une âme salésienne dans une structure sanjuaniste.* Grâce à des vertus qui ne sont pas de ce monde, il a suscité la confiance et conquis les âmes. « Il est naturel à des soldats d'user de leur autorité avec raideur, avec violence et avec fierté ; ils n'ont jamais travaillé à acquérir la perfection évangélique ; mais nous qui sommes prêtres de Jésus-Christ, les maximes de l'Évangile doivent être la règle de notre conduite. Il faut que nous amollissions leur raideur par notre douceur, que nous adoucissions leur violence par notre modération et que nous modérions leur fierté par notre humilité [2]. »

Dieu avait adapté la psychologie juive à la mission dont il le chargeait, une psychologie au service d'une mystique : le sens de l'Absolu pour la rencontre de Dieu, le sens de l'universel pour la diffusion de la révélation, le sens de l'humain pour la conquête des hommes. Jacob Libermann, en correspondant à sa vocation raciale et personnelle, a utilisé merveilleusement ces immenses possibilités inscrites dans son caractère. On a dit de S. Weil qu'elle fut « pèlerin de l'Absolu [3] », Jacob Libermann a été témoin du Dieu vivant. Il fallait d'abord qu'il changeât de nom et que de la synagogue de Saverne il passât au baptistère de Stanislas.

1. *L.S.*, IV, 439-440 et *N.D.*, IX, 240. Lettre du 2 août 1847 à M. Briot.
2. *L.S.*, IV, 442 et *N.D.*, IX, 241. Lettre du 2 août 1847 à M. Briot.
3. André Niel, *Simone Weil, Pèlerin de l'Absolu*, Critique, novembre 1956, pp. 968-997.

Chapitre II

LA CONVERSION ET L'EXPÉRIENCE BAPTISMALE

« A la suite d'une conversion éclatante, l'âme entre dans une ferveur d'amour très grande. »
Écrits spirituels, Instructions aux Missionnaires, CH. II, 408.

« Le bon Père m'a raconté l'histoire de sa conversion. D'après ce récit, je demeure persuadé qu'il s'était donné si pleinement à Dieu que dès lors il avait commencé à disposer dans son cœur les degrés par lesquels il est arrivé à la perfection. »
Témoignage de Mgr Poirier, *N.D.*, I, 345.

« Je t'assure que je ne serais pas meilleur chrétien que je ne suis bon juif. Voilà aussi comment je t'excuse de ton changement de religion », écrivait Jacob à son frère Samson le 6 janvier 1826 [1]. Or, le 24 décembre de cette même année, il recevait le baptême dans la chapelle du Collège Stanislas. Comment le jeune juif de 24 ans s'est-il acheminé de cet indifférentisme sceptique à cette profession de foi chrétienne ? Quelles sont les causes, les circonstances et les conséquences de sa conversion ?

Sur quels témoignages nous appuierons-nous pour répondre à ces questions et pour décrire cet itinéraire ?

Jamais le P. Libermann n'a rédigé lui-même ni n'a fait spontanément le récit de sa conversion, comme tant de convertis, de saint Paul à Paul Claudel, de saint Augustin à Charles Du Bos minutant les avances de la grâce dans son âme et ses mouvements de con-

1. *N.D.*, I, 54. Lettre du 6 janvier 1826 à Samson Libermann.

sentement. Libermann est un homme discret, secret. Nous connaissons quelles furent ses réactions lors de la parution d'une notice où Alphonse Ratisbonne — converti à Rome, par une apparition de la Vierge, le 20 janvier 1842 — témoignait de cette grâce reçue. La lettre adressée à Samson est du 6 juillet 1842 [1]. Le P. Libermann est certain de la réalité de cette conversion dont la preuve la plus sérieuse est la transformation intérieure que Ratisbonne manifeste. Il attribue ce changement radical à la grâce. Le témoignage qu'Alphonse a rendu de cet événement, par docilité et en toute simplicité, pouvait présenter des risques spirituels. Il a cru devoir l'en avertir. Il s'oppose à l'exploitation apostolique des conversions. Par ailleurs, elles sont des signes de l'existence et de la puissance de la grâce. Comment concilier les exigences du témoignage — la sagesse n'est-elle pas justifiée par ses enfants ? (*Mt* 11, 19) — et les exigences de l'humilité : il est bon de cacher les secrets du roi (*Tb* 12, 7) ? Raphaël ajoute : « Il convient de révéler et de publier les œuvres de Dieu. »

C'est à l'occasion de questions qui lui furent posées par des amis intimes qu'il a confié telle ou telle circonstance ou qu'il a présenté, dans ses lignes générales, le film des événements. Nous sommes ainsi renseignés sur la substance des faits principaux, en possession de détails très précieux. Des points importants restent dans une ombre qui ne sera jamais dissipée. Dès après la mort du Vénérable, ses fils se livrèrent à une vaste enquête et recueillirent des précisions. Le P. Cabon s'est essayé à une reconstitution des moments successifs de cette conversion [2]. Tout a été noté avec une scrupuleuse exactitude. C'est de l'histoire documentaire consciencieuse qui appelle le regard de l'histoire compréhensive et qui exige, comme complément, un survol, pour dégager des dominantes. Il est à regretter que les affirmations du Père ne soient pas reliées aux divers témoignages par des références inscrites dans le texte même.

Parmi les témoignages que nous possédons, il en est quatre qui doivent être étudiés :

1. Lettre de M. Grillard, professeur au Grand Séminaire de Luçon et adressée au P. Delaplace, secrétaire de la Congrégation, le 12 février 1858. Elle contient un récit fait oralement par le jeune Libermann, en 1836, pendant son séjour à Saint-Sulpice, à deux ou trois camarades. Notons que vingt-deux ans ont passé lorsque ce témoin auriculaire regroupe ses souvenirs. Il garantit l'authenticité des détails [3].

1. *N.D.*, I, 78-79. Lettre du 6 juillet 1842 au Dr Libermann et *N.D.*, III, 218-222 .
2. *N.D.*, I, 94-105. Récit du P. Cabon.
3. *N.D.*, I, 83-86. Lettre du 12 février 1858 de M. Grillard.

2. Témoignage de M. Gamon, sulpicien (1813-1886). C'est le récit que lui fit le P. Libermann, en 1850, au Séminaire du Saint-Esprit et à la demande formelle de M. Gamon [1].

Ces deux témoignages de M. Grillard et de M. Gamon sont à articuler à la lettre du 6 janvier 1826 adressée à Samson qui marque fermement le *terminus a quo* de la conversion [2].

Sur les grâces reçues lors du baptême et sur certaines circonstances qui l'ont précédé, nous avons deux lettres :

1. La lettre de M. Vernhet, curé de Vensac (Aveyron), qui connut le Vénérable en 1833, lettre du 17 novembre 1876 [3].

2. La lettre de M. Gauffreteau, condisciple du Vénérable, dès la première année à Saint-Sulpice, lettre du 29 octobre 1857 [4].

I. LES CHEMINEMENTS DE LA GRÂCE

> « Je tombais bientôt dans une tristesse profonde. C'est l'état qui dispose le plus un cœur dévoyé à se tourner vers le Seigneur et à s'ouvrir aux influences de la grâce. »
>
> *Récit de M. Gamon,*
> *N.D.*, I, 62.

D'une conversion surnaturelle, il n'est qu'une cause qui lui soit adéquate, c'est la grâce surnaturelle de conversion. Mais comme la grâce s'insère dans une nature, s'adapte à un caractère, se situe dans une histoire, il est un ensemble de faits, une suite d'événements qui peuvent expliquer partiellement son avènement dans la conscience et le consentement de l'âme à cette sollicitation. C'est donc des conditionnements du cheminement de la grâce qu'il convient de parler, si l'on ne veut pas considérer un événement surnaturel

1. *N.D.*, I, 60-66. Récit du P. Libermann à M. Gamon.
2. *N.D.*, I, 52-55. Lettre du 6 janvier 1826 à Samson Libermann.
3. *N.D.*, I, 89-91. Témoignage de M. Vernhet.
4. *N.D.*, I, 91-92. Témoignage de M. Gauffreteau.

Plusieurs correspondants font allusion à des confidences qu'ils ont reçues de leur ami sur sa conversion, mais ils ne rapportent pas de détails la concernant :

a. M. Viot : « J'ai déjà commencé à lire sa vie... et j'ai reconnu une foule de détails sur sa conversion dont il m'avait fait confident » (*N.D.*, I, 130).

b. Mgr Poirier : « Le bon Père m'a raconté l'histoire de sa conversion. D'après ce récit, je demeure persuadé qu'il s'était donné si pleinement à Dieu que dès lors il avait commencé à disposer dans son cœur les degrés par lesquels il est arrivé à la perfection » (*N.D.*, I, 345).

comme la conséquence quasi nécessaire de ses antécédents, obéissant ainsi à un rationalisme naïvement justificateur ou, adoptant un déterminisme caractérologique foncièrement naturaliste, l'aboutissement inéluctable de processus psychologiques.

Jacob Libermann a-t-il réfléchi sur les motifs de sa conversion? Par M. Grillard, nous savons que, ayant reçu une lettre foudroyante de son père lui reprochant son apostasie, il lui répondit, pour justifier sa conversion, « une longue lettre des plus motivées et des plus touchantes, dans lesquelles il lui expliquait tout au long les *raisons* qui avaient déterminé son changement, les *preuves évidentes* qui établissent la divinité du Christianisme [1] ». Par M. Gamon, nous apprenons que sa conversion lui apparaissait mystérieuse, enveloppée dans la lumière et l'obscurité de la grâce : « Je passai un an dans ce collège (il s'agit de Stanislas et après son baptême), pratiquant ma religion de bon cœur et avec joie. Je n'y étais cependant pas aussi à l'aise que je devais être au Séminaire de Saint-Sulpice. Au milieu de bons exemples que j'avais sous les yeux dans cette maison, je trouvai un jeune homme qui pouvait me faire beaucoup de mal. Par des motifs que je ne compris jamais, il était sans cesse à me parler de ma conversion, comme d'une action que j'avais faite à la légère et sans motifs. Il me demandait les raisons qui m'y avaient déterminé, les combattait, et, à force de chicanes, finissait par me réduire au silence. Cependant, mon cœur demeurait ferme, et quoique je ne pusse pas lui bien expliquer les motifs de ma foi, je sentais que je croyais fermement. [2]» A première vue, il semble qu'il apparaisse une contradiction entre ces deux témoignages, que Libermann prenne une attitude sensiblement différente envers son père et envers ce jeune homme. La certitude de sa foi n'est pas en question, mais il s'agit des motifs qui l'ont incliné à croire. A son père, il les énumère, en apologiste enthousiaste de sa croyance nouvelle ; devant ce jeune homme, il perd pied. N'atteignons-nous pas dans le rapprochement et la synthèse de ces deux textes, le mystère de la foi? L'acte de foi, pour être raisonnable, exige une justification rationnelle. On ne croirait pas si l'on n'avait pas des motifs de croire. Et cependant cet acte échappe, par la transcendance de l'objet qu'il vise et par le dynamisme surnaturel qui le rend possible, à la raison. A son père, il établit la vérité du christianisme, accomplissement du judaïsme ; à ce jeune homme, tout en alléguant des motifs, il n'arrive pas à expliquer adéquatement comment cette vérité s'est imposée à lui avec une telle force contraignante d'évidence qu'elle a suscité les ultimes options. Jetant les yeux sur l'histoire de sa

1. *N.D.*, I, 66. Témoignage de M. Grillard. C'est nous qui soulignons.
2. *N.D.*, I, 66. Témoignage de M. Gamon.

conversion, il en discernait les lointaines préparations, il en dessinait le tracé providentiel : « J'étais âgé d'environ vingt-ans quand il plut à Dieu de commencer l'œuvre de ma conversion[1]. » Mais, dans cette chaîne de grâces, il est des anneaux qu'il ne peut identifier.

En recherchant les causes dispositives de ce changement d'orientation existentielle, nous décrivons les préludes de sa conversion plutôt que nous n'expliquons cette démarche. *Omnia propter electos* (*Rm* 8, 28).

La première cause est une cause négative : sa déception du judaïsme, formellement attestée par la lettre à Samson du 6 janvier 1826. Le P. Leblanc, condisciple du Vénérable à Saint-Sulpice de 1828 à 1830, en a témoigné dans une lettre du 18 octobre 1876. « Il nous raconta, lorsque nous lui fîmes des questions sur le judaïsme, qu'il avait été dégoûté et scandalisé des prescriptions ridicules ajoutées par les rabbins à la loi de Moïse et des pénitences incroyables qu'ils infligeaient quelquefois pour des bagatelles. Ainsi, un pauvre ouvrier de Saverne vint un jour s'accuser d'avoir, par impatience, tué un jour de sabbat une petite bestiole, une puce, qui le piquait très fort. Après une sévère réprimande, le rabbin, (c'était son propre père) condamna l'homme à jeûner pendant trente jours au pain et à l'eau. Lui-même l'a entendu. Il nous raconta aussi que, lorsqu'il commença à avoir des doutes sur certains passages de l'Ancien Testament, en faveur du Messie reconnu par les chrétiens, son père se montra fort mécontent des questions qu'il lui faisait et lui dit qu'il ne fallait pas examiner ces sortes de choses, qu'il fallait croire ce qu'on lui enseignait, et qu'agir autrement était un orgueil répréhensible[2]. » Formalisme desséchant, pratiques ridicules, milieu spirituel étouffant, obscurantisme systématique, tel était le judaïsme qu'on lui avait présenté.

Cette déception du judaïsme ne rendait nullement nécessaire l'adhésion au christianisme. Le christianisme ne lui apparaissait pas comme l'accomplissement du judaïsme. Ce dernier était, à ses yeux, moins une religion incomplète, fermée sur elle-même, qu'une religion fausse, inacceptable. Il avait perdu la foi au surnaturel, il discutait sur la prédestination du peuple juif, sur la possibilité et la réalité de la révélation, du miracle. Ce n'est qu'après sa conversion qu'il verra, dans cette déception, le moment d'un itinéraire. Dans le rapport Gamon, nous lisons, avant le récit de ses déceptions à Metz : « Là commence à se rendre sensible pour moi, l'action miséricordieuse de la Providence. Dieu, qui voulait me tirer de l'erreur dans laquelle j'étais plongé, y disposa mon cœur en me

1. *N.D.*, I, 61. Témoignage de M. Gamon.
2. *N.D.*, I, 81-82. Témoignage du P. Leblanc.

faisant éprouver des ennuis et des rebuts auxquels j'étais loin de m'attendre[1]. » Confiant qu'il était tombé dans une « tristesse profonde », il ajoute : « C'est l'état qui dispose le plus un cœur dévoyé à se tourner vers le Seigneur et à s'ouvrir aux influences de la grâce[2]. » Jacob aurait pu demeurer dans l'indifférence religieuse, s'installer dans le scepticisme ou adhérer à cette religion dans les limites de la raison qui est le rationalisme, religion de tant d'israélites. La déception, quel que soit le domaine qu'elle affecte, intellectuel, sentimental, religieux, n'est nullement le prélude nécessaire de nouvelles adhésions. La déception est fréquente, les conversions rares.

Il est une seconde cause qui a pu favoriser sa conversion, c'est la conversion de ses frères. Aimant tendrement les siens, ne connaîtrait-il pas un isolement terrible à une nature très affective? La lettre du 6 janvier, si agressive dans son contenu et son allure, commence par une déclaration émouvante d'amitié qu'aucune considération religieuse ne saurait ébranler : « Ta lettre du 24 novembre excite mon juste étonnement. Il paraît que tu avais douté de mon amitié depuis ton changement de religion. Quand même je serais le plus grand zélateur de la synagogue, je ne saurais discontinuer d'avoir pour mes frères le sincère attachement qui, nourri en moi dès ma plus tendre enfance, faisait toujours mes délices et mon bonheur[3]. »

Samson était baptisé depuis septembre 1825[4]. Il a expliqué assez longuement au P. Schwindenhammer par quels processus intérieurs il était parvenu à la foi. Ce document est important, nous en résumons les données : humiliations devant le judaïsme, perte de toute foi, adoption d'une religion « sentimentale et vaporeuse », vide immense douloureusement ressenti. « Il m'arrivait quelquefois, pendant les grandes fêtes des juifs, d'entrer dans les synagogues et de m'y mettre dans une attitude de recueillement telle que des torrents de larmes se précipitaient de mes yeux, sous l'invocation de ce Dieu, qui m'était devenu inconnu » ; lecture « avide » du Nouveau Testament, prêté par une famille protestante, accueil glacial du pasteur Hofner, action du vicaire général de Strasbourg, Liebermann[5]. Le processus est tracé d'une façon logique et, dans cette suite d'états

1. *N.D.*, I, 61. Témoignage de M. Gamon.
2. *N.D.*, I, 62. Témoignage de M. Gamon.
3. *N.D.*, I, 52. Lettre du 6 janvier 1826 à Samson Libermann.
4. Discussions sur la date. *N.D.*, I, 95-96.
5. *N.D.*, I, 37-41 ; le texte, 38. Lettre du 23 mai 1853 du Dr Libermann.

psychologiques, émerge la puissante affectivité de Samson[1]. Jacob reproche à son frère aîné son abjuration, parce que cette apostasie causerait du chagrin à ses parents et attacherait « une flétrissure indélébile à toute la famille[2] ». Réactions spécifiquement juives. Si les lettres de Samson ne persuadaient pas Jacob, du moins l'invitaient-elles à la réflexion. Samson était convaincu que sa décision personnelle avait préparé la propre détermination du jeune frère : « Le Seigneur m'ayant fait la grâce, malgré mon indignité, de m'appeler le premier de ma famille au sein de l'Église, l'ascendant, que de tout temps j'avais exercé sur lui, était, je n'en doute pas, un des principaux moyens dont le Seigneur se servit pour le rappeler à lui[3]. » Une rencontre entre les deux frères, à l'automne 1826, par les échanges dont elle fut l'occasion, est à signaler. Samson l'évoque en ces termes : « Il passa plusieurs jours avec nous. On discuta beaucoup sur la religion ; la grâce avait déjà effleuré son cœur, et c'est dans un de ces entretiens que ma femme lui dit qu'il serait un jour prêtre[4]. »

A leur tour, les conversions de Felkel ou Félix[5] (samedi-saint 1826) et de Samuel ou Alphonse l'impressionnèrent. Dans le rapport Gamon, il note d'abord ses réactions après la conversion de Samson et la lettre qui la justifiait : « Cette lettre me fit quelque impression. Je me disais que mon frère avait bien dans son temps fait les mêmes études que moi. Cependant, je persistais à attribuer sa conversion à des motifs humains, et l'effet produit par sa lettre fut bientôt détruit. D'ailleurs, le doute qui s'était emparé de mon esprit était trop profond pour céder à un ébranlement aussi faible. La bonté de Dieu m'en préparait d'autres. » Il continue : « L'œuvre de ma conversion ne faisait pas de grands progrès. J'appris alors que deux autres de mes frères qui habitaient Paris, venaient pareillement d'embrasser le christianisme. Cela m'émut jusqu'au fond de l'âme. Je prévoyais bien que le plus jeune (il s'agit de Nathanaël) finirait bien par en faire autant. Grâce à Dieu, cela est en effet arrivé. J'aimais beaucoup mes frères, et je souffrais en prévoyant l'isolement dans lequel j'allais me trouver auprès de mon père[6]. » A Paris, il

1. Nous sommes à l'époque du romantisme où l'on pleure beaucoup. Les Juifs pleurent ; ils ont le don des larmes ; cf. R. SCHWOB. A noter l'optimisme de Samson touchant la désagrégation interne du judaïsme : « Le Talmud est sur le point d'être définitivement détrôné d'une part, la Synagogue est envahie par le rationalisme et de l'autre par le christianisme » (*N.D.*, I, 40).

2. *N.D.*, I, 51. Note du Dr Libermann.

3. *N.D.*, I, 51. Note du Dr Libermann.

4. *N.D.*, I, 55. Note du Dr Libermann.

Étonnante intuition féminine. E. Leseur annonçait à son mari, Félix, incroyant, qu'il se convertirait et serait prêtre. Cf. E. LESEUR, *La Vie Spirituelle*, De Gigord, 1925, p. 56.

5. *N.D.*, I, 56. Note du Dr Libermann après la lettre du 6 janvier 1826 qu'il communique.

6. *N.D.*, I, 63. Témoignage de M. Gamon.

sera frappé du bonheur de Félix : « Je passai quelques jours auprès de mon frère et j'étais bien touché de voir le bonheur dont il jouissait. Néanmoins, j'étais encore bien loin de me sentir changé et converti [1]. »

Si l'on essaie de préciser l'influence de ces trois conversions sur le progrès de Jacob vers la foi, il est clair qu'elle fut réelle, que la conversion de Felkel et de Samuel l'ébranla plus que celle de l'aîné. Le témoignage de Jacob sur ce point a plus de valeur que celui de Samson. Si forts que fussent ces motifs d'ordre affectif — l'affectivité l'a emporté sur la réflexion —, il reste qu'ils ne pouvaient être déterminants. Jacob était placé entre deux pôles affectifs : le pôle paternel et le pôle fraternel. Il était aussi attaché à son père qu'à ses frères et si l'on se réfère à la psychologie juive, il devait l'être plus à son père qu'à ses frères. Le père, cependant, incarnait, à ce moment-là, le judaïsme dont il était détaché et nous savons comment idées et personnes se lient dans nos adhésions et nos répulsions. Si la perspective de l'isolement où il allait se trouver le glaçait d'épouvante, la perspective de la malédiction paternelle qu'il ne pouvait éviter par sa propre conversion l'envahissait d'angoisse. L'équilibre des motivations affectives ne pouvait que le maintenir dans l'indétermination [2].

Il est une autre influence qui s'exerçait sur cette âme, c'était celle de Jésus-Christ, dont il avait lu et dont il lisait l'Évangile. A Metz, selon Gamon, un condisciple lui montre un livre hébraïque non ponctué qu'il ne pouvait pas lire parce qu'il débutait dans l'étude de la langue. « C'était l'Évangile traduit en hébreu. Je fus très frappé de cette lecture. Cependant, là encore les miracles si nombreux qu'opérait Jésus-Christ me rebutèrent. Je me mis à lire l'*Émile* de Rousseau. Qui croirait que cet ouvrage, si propre à ébranler la foi d'un croyant, fut un des moyens dont Dieu se servit pour m'amener à la vraie religion ? C'est dans la confession du vicaire savoyard que se trouve le passage qui me frappa. Là, Rousseau expose les raisons pour et contre la divinité de Jésus-Christ et il conclut par ces mots :

1. *N.D.*, I, 65. Témoignage de M. Gamon.

2. David, second de la famille, a été baptisé, le 28 mai 1837, à Paris, sous le nom de Marie-Joseph-Philomène. Il porta le nom de Christophe. Dès le 29 mai, François écrivait à Samson une longue lettre où il lui racontait les préparations et la cérémonie du baptême. Nous retrouvons M. Drach « qui fut aux petits soins pour David pendant la cérémonie ». Le parrain fut M. Récamier. Nous pouvons noter 1. la comparaison qu'il fait avec son baptême à lui : « Je l'ai trouvé très bien disposé, beaucoup mieux que je ne l'étais quand je me trouvais dans les mêmes circonstances » — 2. la reconnaissance envers Dieu pour « toutes les grâces qu'il a faites à notre pauvre famille, grâces que nous n'avons méritées en aucune manière... ». *N.D.*, I, 171 et *L.S.*, I, 262-267. Lettre du 29 mai 1837 au Dr Libermann.

« Je n'ai pas été à même jusqu'ici de savoir ce que répondrait un rabbin d'Amsterdam. » A cette interpellation, je ne pus m'empêcher d'avouer intérieurement que je ne voyais pas ce qu'il y aurait à répondre[1]. » Selon Grillard, quelqu'un, à Metz, lui procura un *Nouveau Testament* et il se mit à lire l'Évangile. Cette lecture lui plaisait beaucoup, mais il était loin d'être chrétien. Confirmation du témoignage précédent avec des données plus vagues. Quelques lignes plus loin, nous lisons : « Cependant, le jeune Libermann avait emporté secrètement (donc, de Metz) le livre du Nouveau Testament, autant que je puis me rappeler, et il continuait à en lire quelque chose à l'insu de son père[2]. » Nous constatons que c'est dans l'écriture de ses pères que Jacob prit le premier contact avec l'Évangile ; que la personne de Jésus s'imposa à lui alors que ses miracles le heurtèrent ; que Rousseau lui permit de se poser d'une façon critique le problème de la divinité du Christ[3] ; qu'enfin cet attrait de Jésus continua à s'exercer sur lui puisqu'il continua à lire, en secret, même à Saverne, l'Évangile. Le P. Cabon écrit : « Par suite de cette double lecture de l'Évangile et de l'*Émile*, la divine figure de Notre-Seigneur Jésus-Christ se lève à l'horizon de Jacob Libermann. Elle n'a pas l'éclat du soleil radieux, elle est enveloppée de brumes, mais elle va monter dans le ciel, se dégager bientôt de tout ce qui l'obscurcit et s'imposer dans sa lumineuse beauté[4]. »

Il est un nom inséparable de celui de Jacob, c'est celui de David Drach. Rabbin, fils de rabbin, il avait épousé la fille du Grand Rabbin de Paris, M. Deutz. Baptisé le samedi-saint 1823, confirmé à Notre-Dame par l'Archevêque le jour de Pâques, il écrivit le récit de sa conversion : *Lettre d'un rabbin converti aux israélites, ses frères, sur les motifs de sa conversion* (88 pages in-8°). Il déploya un zèle fougueux pour la conversion de ses compatriotes[5] et, à en croire Samson, fut un agent actif dans la conversion de ses frères[6]. Quel

1. *N.D.*, I, 63. Témoignage de M. Gamon. C'est le 4me livre de l'*Émile*.
2. *N.D.*, I, 84-85. Témoignage de M. Grillard.
La lecture du Nouveau Testament fut décisive dans la genèse de la conversion de Samson. « Nous avions pour voisins une famille protestante, chez laquelle je vis pour la première fois le Nouveau Testament. On me le prêta ; je le lus avec avidité ; la morale sublime de ce livre divin me fit tressaillir de ravissement ; ma femme partageait mon enthousiasme. »
3. Dans la rencontre Rousseau-Libermann, nous saisissons la loi de l'ambivalence de certaines influences. On pense à d'autres ; celles de Baudelaire et de Rimbaud sur P. Claudel avant sa conversion ; celle de Gide sur tant de nos contemporains, comme l'a si bien montré R. Schwob dans *Le vrai drame d'André Gide* (Grasset), celle de Proust.
Le fait de l'ambivalence est indiscutable. Comment l'expliquer ? Les doutes graves qui subsistent au sein d'une négation, pour la ronger de l'intérieur, reposent le problème qui semblait éliminé. La nostalgie des paradis perdus est contagieuse. Enfin, des valeurs dégradées continuent à répandre un parfum, bien que l'arôme soit atténué · libération dégradée en évasion, générosité en ferveur, grâce en gratuité, pureté en innocence, vérité en sincérité, dépouillement en disponibilité.
4. *N.D.*, I, 100. Récit du P. Cabon.
5. *Ami de la Religion*, t. 50, p. 250, cité : *N.D.*, I, 72.
6. *N.D.*, I, 11 Lettre du 26 avril 1854 du Dr Libermann. *N.D.*, I, 56.

rôle joua-t-il dans celle de Jacob qu'il aimait à appeler de son nom juif, « le cher abbé Jacques »? C'est lui qui, après sa conversion, interviendra à l'Archevêché de Paris pour lui obtenir une bourse pour Saint-Sulpice ; c'est lui qui le présentera à Grégoire XVI en 1840. Il mourra, à Rome, le 2 janvier 1865, à 76 ans, après avoir été secrétaire à la Congrégation de la Propagande. Son fils fut curé de Sceaux. Fut-ce, à son appel, que Jacob vint à Paris?

Pourquoi Jacob vint-il à Paris? Cette démarche fut le dernier acte accompli avant les préludes immédiats de sa conversion. Fut-il envoyé par son vieux père pour reconvertir ses frères au judaïsme? Fut-il appelé par ces derniers pour se convertir lui-même au christianisme? Se rendit-il dans la capitale, poussé par ce mystérieux instinct qui nous guide, par des chemins très sûrs, vers des ports inconnus?

Selon M. Perrée, prêtre de Marseille qui avait connu le Vénérable, c'est Lazare Libermann, « plein de confiance dans le zèle et le savoir de celui qu'il destinait à lui succéder dans sa charge et qui donnait à ses coreligionnaires les plus belles espérances », qui l'envoya pour ébranler les convictions de son frère (Félix)[1]. « Il était de notoriété publique, déclare-t-il au Séminaire de Saint-Sulpice, que le rabbin de Saverne, voyant avec la plus vive douleur les conversions de ses trois fils, et croyant pouvoir compter sur le zèle et les lumières de celui qu'il destinait à lui succéder, envoya celui-ci à Paris pour qu'il travaillât à ramener ses frères égarés[2]. » Selon le chartreux Dom Salier, Jacob, à son départ de Saverne, aurait été maudit par son père. Cette malédiction fut plus tardive, elle fut fulminée par lettre lorsque le rabbin eut connaissance de la conversion de son fils.

Plus nombreux sont les témoignages qui inclinent à penser que Jacob fut attiré à Paris. Qui l'attira?

D'après Gamon, un ami. « J'avais un ami qui partageait mes dispositions à l'égard de la religion. Je le voyais souvent : nos études et nos promenades étaient presque communes. Il me conseilla d'aller à Paris, d'y voir M. Drach...[3]. » Cet ami est Lazare Libmann qui épousa Esther Libermann[4]. Ce serait sur ce conseil que Jacob quitta Metz, vint à Saverne solliciter de son père cette permission.

1. *N.D.*, I, 93. Témoignage de M. Perrée.
2. *N.D.*, I, 101. Récit du P. Cabon.
3. *N.D.*, I, 63. Témoignage de M. Gamon.
4. *N.D.*, I, 10. C'est contre la volonté de son père qu'Esther épousa Libmann. « Il était, écrit le P. Bosch, jusqu'à la conversion de notre saint Fondateur, son ami le plus intime. » A la conversion de Jacob, il renonça au rabbinat et fut instituteur judaïque. Ils eurent deux enfants. Cf. *N.D.*, I, 9-10.

D'après M. Drach, c'est lui-même qui, d'accord avec M. Augé, fondateur de Stanislas [1], l'invita. « A l'époque où commencèrent ses perplexités, et qui donnèrent lieu à la correspondance hébraïque entre lui et moi sur ce sujet, il était étudiant talmudique à l'Académie juive de Metz. Quand je l'invitai à venir au Séminaire du Collège Stanislas, grâce à l'offre charitable de l'abbé Augé, de pieuse mémoire, qui me remit même de quoi payer les frais de son voyage, je voyais clairement dans les lettres de Jacques Libermann que le Christ, notre adorable Sauveur, avait vaincu dans son cœur. Aussi arriva-t-il à Paris dans les meilleures dispositions [2]. »

D'après Dom Salier, c'est Félix : « J'avais un frère qui était parti de chez nous juif comme moi et était venu en France. Je lui écrivis... et il me répondit : « Oui, certainement le Messie est arrivé ; je ne suis plus israélite, je suis catholique. Tâche de venir en France, tu seras reçu à Paris, à tel endroit [3]. »

Samson déclare qu'il lui avait conseillé ce voyage, lors de leur rencontre à Illkirch : « Il fut convenu entre nous qu'il chercherait à obtenir la permission de se rendre à Paris, où il se fera instruire de la religion chrétienne. Il s'y rendit effectivement vers la fin de cette année. Je lui remis une lettre de recommandation à mon ami d'enfance, le savant M. Drach... [4] »

Ces divers témoignages ne sont pas contradictoires. Ils prouvent seulement que tous, frères et amis, s'unissent, dans une complicité apostolique incontestable, pour investir cette âme, en poursuivre le siège et livrer la place à Dieu. Au centre de cette conspiration mystique, M. Drach, le génial convertisseur qui n'est plus à son coup d'essai. Prosélytisme spécifiquement juif que l'on trouverait de nos jours indiscret! Plutôt, ferveur de nouveaux convertis qui veulent communiquer cette foi qu'ils possèdent. De ce prosélytisme et de cette ferveur, Paul Claudel a laissé un éclatant exemple dans sa correspondance avec Jacques Rivière et même André Gide.

Dans une lettre du 28 octobre 1854, M. Titescher, son ancien professeur, rappelle qu'il a blâmé Jacob de son changement : « Il m'avouait dans sa lettre qu'il avait agi dans des vues humaines... A part les motifs qu'il m'a donnés de sa conversion, je n'ai jamais rien vu que d'honorable dans sa condition, et il aurait toujours eu une place dans mon cœur sans cette indignité [5]. » Cette accusation d'origine israélite est à rapprocher de ce fragment du rapport

1. M. Augé avait fondé, en 1820, un séminaire, institut des Hautes Études ecclésiastiques et séminaire des missionnaires de France. M. Drach y professait l'hébreu.
2. *N.D.*, I, 75-76. Témoignage de M. Drach.
3. *N.D.*, I, 82. Témoignage de Dom Salier.
4. *N.D.*, I, 55-56. Note du Dr Libermann après la lettre du 6 janvier 1826.
5. *N.D.*, I, 57. Lettre du 28 octobre 1854 de M. Titescher.

Grillard : « Quelqu'un lui offrit une place à Paris, mais dans une maison catholique et où il faudrait se faire chrétien. La pensée de trouver une place avantageuse et l'espèce d'incrédulité où était tombé M. Libermann lui fit goûter cette proposition. Cependant, arrivé à Paris, on lui parla sérieusement de conversion, et lui-même commença à y songer dans des vues plus surnaturelles [1]. » M. Grillard, invité par le P. Delaplace à préciser cette dualité de motifs répondit : « Je ne crois pas que le P. Libermann se soit rendu à Paris uniquement pour s'instruire de la religion : il était passé, vous le savez, par un état de scepticisme et d'incrédulité, par suite de ses rapports avec un ami incrédule de Metz. Et, bien qu'il lût déjà l'Évangile, il me semble, il n'envisageait encore la religion chrétienne que comme un moyen d'arriver à une place. En un mot, je crois être sûr que mon récit est le vrai. Cependant, je pourrais me tromper. Je n'ai entendu le récit de la vie du bon Père qu'une seule fois, un soir, dans une allée près de Notre-Dame de Toute Grâce. Il nous fit le récit détaillé de sa vie et de sa conversion, et de cela il y a trente-quatre à trente-cinq ans [2]. »

Ce départ de Saverne et ce voyage à Paris sont enveloppés dans un mystère qui cache l'ambiguïté de motifs conscients et inconscients. Jacob semble jouer un double jeu, tromper et être trompé. A-t-il été loyal vis-à-vis de son père ? Il était envoyé pour convertir ses frères et il courait le risque d'être lui-même converti. Il acceptait la seconde alternative. Pouvait-il être sincère, alors qu'il ne savait pas quels étaient ses sentiments réels ? Il aurait pu enlever à son pauvre père la dernière illusion qu'il conservait. Pouvait-il ramener ses frères à une religion qu'il avait abandonnée ? Il hésita à désespérer son père mais surtout il voulait partir. « Cette proposition (d'aller à Paris) était de mon goût ; j'y donnai une pleine adhésion ; mais il fallait la faire agréer à mon père, et cela n'était pas facile... [3]. » « La permission de faire le voyage de Paris ne se fit pas attendre, et malgré les avis qu'on lui donnait que j'y allais pour rejoindre mes frères et faire comme eux, il ne put le croire [4]. » De la réflexion sur ces témoignages que nous avons rapportés, étudiés et comparés, une double certitude est acquise :

1. Jacob est travaillé par la grâce. « La grâce avait déjà effleuré son cœur », dit Samson [5] ; il lit secrètement le Nouveau Testament [6].

1. *N.D.*, I, 85. Témoignage de M. Grillard.
2. *N.D.*, I, 88. Témoignage de M. Grillard.
3. *N.D.*, I, 63. Témoignage de M. Gamon.
4. *N.D.*, I, 65. Témoignage de M. Gamon.
5. *N.D.*, I, 55. Note du Dr Libermann.
6. *N.D.*, I, 85. Témoignage de M. Grillard.

2. Il est pris et se laisse prendre dans un réseau qu'a créé l'amour de Dieu, dans ce que M. Drach a appelé, survolant les opérations dont il était l'un des stratèges, « un enchaînement providentiel de circonstances [1] ».

La même ambiguïté se manifeste à son arrivée à Paris. Ne va-t-il pas rendre visite au Grand Rabbin, M. Deutz, porteur d'une lettre de son père, et à M. Drach, à qui le confient et son frère Samson [2] et son ami Lazare Libmann [3]! Le P. Cabon écrit : « Il n'en est pas moins étrange que Jacob et Libmann, tous deux élèves rabbins, se soient adressés à un rabbin converti pour savoir de lui s'ils devaient continuer leur carrière. Cette démarche ne s'explique que par leur confiance en la parfaite loyauté de M. Drach, loyauté qu'ils estiment sans doute au-dessus de toute influence religieuse [4]. » La loyauté de M. Drach n'est pas contestée mais sa volonté, sinon de convertir Jacob, ce qui est l'œuvre de Dieu, du moins de le convaincre intellectuellement, était non moins évidente. En se livrant à celui qui avait catéchisé ses trois frères, Jacob n'avouait-il pas son propre désir à lui, imparfaitement explicité?

N'est-ce pas enfin dans les structures de son caractère et dans les tendances de sa personnalité qu'il importe de rechercher l'explication de ce voyage et de cette démarche? Le rabbin Isaac déclarait au P. Corbet : « C'était un enthousiaste ; il a été entraîné ; à son tour, il en a entraîné d'autres ; il y avait du reste à cette époque un mouvement, un entraînement qui a facilité tout cela ; aujourd'hui, cela ne se ferait plus [5]. » Le rabbin rend responsables de cette conversion le milieu catholique au prosélytisme intempestif et le caractère de Jacob : un milieu fort et un tempérament faible, suggestible à l'excès. La conjonction de ces deux facteurs engendrait le résultat. On ne peut certes pas nier l'enveloppement dont Jacob fut l'objet. Faut-il admettre qu'il ait été un enthousiaste, au sens où l'entend Isaac, quelqu'un qui laisse aliéner sa volonté? Son frère Samson, décrivant sa vie religieuse au sein du judaïsme, écrit : « Il passa même bientôt d'un extrême à l'autre : de superstitieux talmudiste qu'il était, il devint libre penseur [6]. » Le rabbin Isaac et Samson n'émettent-ils pas un jugement identique, sous des formes différentes : un enthousiaste qui passe d'un extrême à l'autre? Jacob était un

1. *N.D.*, I, 75. Témoignage de M. Drach.
2. *N.D.*, I, 55. Note du Dr Libermann.
3. *N.D.*, I, 55. Récit du P. Cabon.
4. *N.D.*, I, 100-101. Récit du P. Cabon.
5. *N.D.*, I, 17. Lettre d'août 1878 du P. Corbet.
6. *N.D.*, I, 51. Note du Dr Libermann.

passionné, incapable de vivre longtemps dans le doute et l'incertitude, allant jusqu'au bout et de l'erreur et de la vérité, rationaliste et mystique. Réflexion et affectivité cœxistent en cette conscience vibrante, impressionnable, attentive à tout et à tous ; personnalité puissante, souple et volontaire. La déception du judaïsme était irrémédiable. Une porte était fermée. Le christianisme était-il la vérité ? Une présomption favorable mais la grâce lui manquait et, toute sa vie, nous le verrons agir sous l'influence de cette grâce. Il attendait. Il a raisonné, discuté, consulté. Son cœur était polarisé vers Jésus, attiré par la foi de ses frères. Quand on suit cet itinéraire, on constate une discontinuité radicale entre les lointaines préparations, les préludes immédiats de la conversion et la conversion elle-même dont la cause principale, suffisante, seule proportionnée à l'événement, est la grâce.

II. LE PASSAGE DU SEIGNEUR

« Quand l'eau sainte coula sur mon front, il me semblait que j'étais au milieu d'un immense globe de feu... »
N.D., I, 90.
Témoignage de M. Vernhet.

Une conversion peut être longuement préparée ; elle se développe comme un germe qui finalement explose. Elle est un accomplissement autant qu'une rupture ; elle doit être un départ. Les raisons de cette transformation radicale, de cette nouvelle orientation de Jacob, nous l'avons dit, nous ne voyons pas dans leur synergie l'explication du fait mais la patiente action de la grâce prévenante et harcelante. Dieu agit autant par les événements que par les illuminations. De cette conversion, nous allons étudier les préludes qui s'achèvent sur la grâce de la foi : c'est la conversion intérieure. Cette grâce de la foi ouvre l'âme à la grâce du baptême : c'est la conversion sacramentelle.

1. *Les préludes — La grâce de la foi*

« Tout aussitôt, je fus éclairé, je vis la vérité. » *N.D.*, I, 65-66.
Récit de M. Gamon.

Jacob arrive à Paris, à la mi-novembre. Trois faits sont à retenir : quelques démarches, un séjour chez son frère Félix, sa retraite à Stanislas.

Étrange situation que celle de ce jeune israélite qui est envoyé vers le Grand Rabbin et vers un catholique, éminent spécialiste des conversions. Il rend visite d'abord à M. Drach et ensuite à M. Deutz. Les termes du rapport Gamon sont explicites : « Il (son père) me donna une lettre pour le rabbin Deutz ; mais comme j'étais d'autre part recommandé à M. Drach, c'est à celui-ci que je m'adressai ; cependant je portai un peu plus tard ma lettre à M. Deutz, je lui empruntai même un livre pour la forme, mais quelque temps après, je le lui rendis et je n'allai plus le voir [1]. » Diplomatie juive... Une visite purement officielle chez le rabbin et une consultation spirituelle chez M. Drach. Tant qu'une décision n'était pas intervenue, il ne voulait pas couper les ponts avec la Synagogue mais assez nette est l'intention de n'avoir pas de relations suivies avec les représentants du judaïsme. Ainsi le rabbin de Paris pouvait-il rassurer le rabbin de Saverne ou lui transmettre ses appréhensions. Les entretiens de M. Drach n'avaient qu'un but, la conversion. « Arrivé à Paris, on lui parla sérieusement de conversion, et lui-même commença à y songer dans des vues plus surnaturelles [2]. »

La rencontre de Jacob et de Félix est enregistrée dans le rapport Gamon : « Je passai quelques jours auprès de mon frère et j'étais bien touché de voir le bonheur dont il jouissait. Néanmoins, j'étais encore bien loin de me sentir changé et converti [3]. » Félix est un nouveau converti, baptisé depuis le samedi-saint de cette année 1826. La ferveur est encore sensible et rayonnante. Jacob est touché. Le critère de la vérité, de sa découverte et de sa possession, est d'ordre expérimental, c'est le bonheur, ce bonheur qu'il a perdu depuis que ses croyances judaïques se sont évanouies et qu'il se débat au sein de ses incertitudes, ce bonheur qu'il retrouvera et qu'il connaîtra jusqu'au ravissement, qui sera plus fort que toutes ses épreuves. Jacob est déjà le témoin des réalités psychologiques, l'analyste des états de l'âme. Il attend l'événement spirituel, le jaillissement de la grâce. Ce n'est pas lui qui se convertit, qui peut se convertir, que l'on peut convertir. Il attend d'être converti en ne se refusant nullement à la lumière. Entre la réflexion et la certitude, le désir et la rencontre, se creuse un abîme que seule la grâce peut combler.

L'entrée au Collège Stanislas pour une retraite est la démarche positive dernière à laquelle il consent ou dont il prend l'initiative. Selon M. Perrée, c'est spontanément qu'il se rend dans cette maison : « Notre M. Libermann, dont l'esprit était très juste et le cœur très droit, s'apercevant que les raisons de son frère n'étaient pas si

1. *N.D.*, I, 65. Témoignage de M. Gamon.
2. *N.D.*, I, 85. Témoignage de M. Grillard.
3. *N.D.*, I, 65. Témoignage de M. Gamon.

légères, s'enferma dans une maison chrétienne, le collège que dirigeait, je crois, l'excellent abbé Augé, Stanislas, où, en moins d'un mois, la lecture, la réflexion et les entretiens produisirent dans son cœur cette foi vive que nous avons si souvent admirée[1]. » Grillard est silencieux sur les instigateurs de cette démarche : « Je crois que c'est au Collège Stanislas, dirigé alors par un ecclésiastique nommé M. Augé, que le jeune homme entra en retraite pour se préparer à son abjuration[2]. » Selon Gamon, c'est M. Drach qui conduit magistralement l'opération : « M. Drach me trouva une place au Collège Stanislas, et il m'y conduisit. Là on me renferma dans une cellule[3]. » « *Il s'enferma* », « *on l'enferma* », deux formules qui définissent deux méthodes de conversion, la première qui progresse sous le signe de la liberté et de la recherche personnelle, la seconde qui se profile dans un contexte de pression apostolique et de manipulation spirituelle. Dans la première, on s'ouvre, on s'offre à la grâce ; dans la deuxième, on force la grâce à agir[4]. Certes, M. Drach avait une volonté ardente de conquérir les juifs au Christ et il recourait à des tactiques d'encerclement qu'il jugeait efficaces. Jacob n'était pas homme à se laisser manipuler. Il recherchait personnellement la vérité. M. Drach n'exerçait pas sur lui une contrainte ; il le persuadait de l'obligation qu'il avait de prendre une décision et de réaliser les conditions les plus favorables à l'invasion de la grâce. A Stanislas, on le laissa seul[5].

Le rapport Gamon nous permet de reconstituer, dans ses phases successives, l'expérience religieuse de Stanislas : lectures, crise dépressive, prière, illumination, étude, désir du baptême.

Quels livres lui met-on entre les mains ? Selon Gamon : l'*Histoire de la doctrine chrétienne* par Lhomond et l'*Histoire de la religion*[6]. Selon Grillard, le Nouveau Testament. « Le Nouveau Testament fut l'une des principales lectures qu'on lui conseilla[7]. » Nous savons qu'il lisait le Nouveau Testament depuis son séjour à Metz. Les lectures précédèrent-elles la crise ?

Crise d'angoisse que seul relate Gamon : « Ce moment fut extrêmement pénible pour moi. La vue de cette solitude profonde, de cette chambre où une simple lucarne me donnait du jour ; la pensée d'être si loin de ma famille, de mes connaissances, de mon pays,

1. *N.D.*, I, 93. Témoignage de M. Perrée.
2. *N.D.*, I, 85. Témoignage de M. Grillard. C'est nous qui soulignons. Étrange théologie de la foi ! Conception selon laquelle la foi serait au terme du raisonnement.
3. *N.D.*, I, 65. Témoignage de M. Gamon.
4. Mgr MONTINI, *Convertir ou se laisser convertir* ? Documentation catholique, 23 décembre 1956, col. 1634-1637.
5. *N.D.*, I, 65. Témoignage de M. Gamon.
6. *N.D.*, I, 65. Témoignage de M. Gamon.
7. *N.D.*, I, 85. Témoignage de M. Grillard.

tout cela me plongea dans une tristesse profonde : mon cœur se sentit oppressé par la plus pénible mélancolie[1]. » L'état psychologique est diagnostiqué : tristesse profonde, pénible mélancolie, en même temps que les causes en sont énumérées. Ce n'est pas seulement l'isolement social, la solitude psychologique qui l'étreignent. Il s'agit d'une crise d'angoisse dont le noyau existentiel est un sentiment d'abandon. Jacob expérimente cette liberté qu'il doit orienter et il est seul pour décider de sa vie, pour faire ce choix[2]. En quittant Rennes, en 1839, il connaîtra une crise analogue mais il aura cette lumière qui brille dans le cœur et qui éclaire la nuit, la foi. A ce moment, c'est la nuit absolue. Que penser d'une pareille direction? Après avoir enveloppé Jacob, presque jusqu'à l'indiscrétion, pourquoi le laisse-t-on seul avec lui-même? Pour laisser agir Dieu? Pour le laisser prendre seul une décision dont il doit assumer la responsabilité? Probablement. Saint Ignace prévoit que, dans les retraites d'élection, il appartient au directeur de suivre et d'enregistrer les mouvements les plus imperceptibles du Saint-Esprit dans une âme[3]. C'est prudence et charité.

La réaction de Jacob à cet état semble avoir été, sinon immédiate, du moins assez rapide, tant il avait hâte de sortir de cette situation intolérable : la prière, une prière qui est un appel de détresse, au Dieu des Pères, au Dieu de l'Alliance, prière de structure et de résonance bibliques. Dans ce silence accablant, il veut forcer Dieu à répondre, à se manifester. Cette intercession rappelle étonnamment celle de Théodore Ratisbonne qui, dans une nuit de désolation, dit à Dieu : « Jahweh, si tu existes, découvre-toi à ta créature! » « C'est alors que, me souvenant du Dieu de mes pères, je me jetai à genoux et je le conjurai de m'éclairer sur la véritable religion. Je le priai, si la croyance des chrétiens était vraie, de me le faire connaître, et si elle était fausse, de m'en éloigner tout aussitôt. » La réponse ne tarda pas. Jacob poursuit : « Le Seigneur, qui est près de ceux qui l'invoquent, du fond de leur cœur, exauça ma prière. Tout aussitôt, je fus éclairé, je vis la vérité ; la foi pénétra mon esprit et mon cœur[4]. »

A cette illumination subite, totale, proprement surnaturelle, qui envahit toute sa personnalité, succède un travail de réflexion alimenté par des lectures et éclate son désir ardent du baptême : « M'étant mis à lire Lhomond, j'adhérai facilement et fermement à tout ce

1. *N.D.*, I, 65. Témoignage de M. Gamon.
2. Jeanne BOUTONIER, dans *L'Angoisse*, Alcan, 1949, 2e éd., distingue l'angoisse normale de libération et l'angoisse névrotique de détermination. Ici, n'est-ce pas une angoisse d'indétermination qui s'ouvre sur une libération? pp. 277-307.
3. Maurice GIULIANI, *Les motions de l'Esprit*, dans *Christus*, 4, pp. 62-77.
4. *N.D.*, I, 65-66. Témoignage de M. Gamon.

qui est raconté de la vie et de la mort de Jésus-Christ. Le mystère de l'Eucharistie lui-même, quoique assez imprudemment offert à mes méditations, ne me rebuta nullement. Je croyais tout sans peine. Dès ce moment, je ne désirai rien tant que de me voir plongé dans la piscine sacrée. Ce bonheur ne se fit pas attendre : on me prépara incontinent à ce sacrement admirable, et je le reçus la veille du jour de Noël[1]. » Grillard dit, de son côté, avec quelle facilité il adhéra au mystère de l'Eucharistie : « Le Nouveau Testament fut l'une des principales lectures qu'on lui conseilla. Là, sous l'impression de la grâce, il nous dit qu'arrivé à l'endroit où il est parlé de la Consécration, (c'était l'Évangile de saint Jean ; était-ce à l'endroit de la dernière Cène? Je l'ignore ; il ne s'expliqua point là-dessus, et nul de nous ne lui en demanda davantage) ; arrivé donc à ce passage si mystérieux, il crut tout d'un coup et sans difficulté à la présence réelle de Notre-Seigneur dans l'Eucharistie. Ainsi, Dieu prenait-il soin de l'instruire lui-même[2]. »

Jacob est intérieurement converti. Par son esprit et de tout son cœur il croit au Dieu de ses Pères, au Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, au Dieu de Jésus-Christ. Réfléchissant sur ces préludes, ce qui retient notre attention, c'est la brièveté des antécédents. Quelle fut la durée de cette dernière recherche? C'est « vers la fin de cette année » qu'il se rendit à Paris, nous a dit Samson[3] ; « en moins d'un mois...[4] », écrit M. Perrée ; il aurait passé six semaines à Stanislas[5]. Les précisions nous manquent pour connaître la durée de la retraite, le séjour à Stanislas ne coïncidant pas avec la recherche seule. Moins d'un mois certainement. Nous sommes ensuite frappés par le mélange, assez déconcertant pour nos mentalités modernes, de pression extérieure et de liberté personnelle qui marque le chemi-

1. *Id.*, 66. Témoignage de M. Gamon.
2. *N.D.*, I, 85. Témoignage de M. Grillard.
Lorsqu'on étudie les conversions juives, on constate quelle difficulté les israélites éprouvent pour adhérer à ce mystère de l'Eucharistie, prolongement du mystère de l'Incarnation, qui est pour eux la pierre d'achoppement. Dieu sans visage ou visage de Dieu? Les Juifs avaient cependant la hantise de la Face de Dieu. Ils reproduisent la mentalité d'opposition dont l'Évangile de saint Jean nous a transmis les manifestations explosives : *durus hic sermo* (*Jean*, 6, 61). Par contre, la conversion opérée, les Juifs fervents ont la passion de l'Eucharistie, passion que l'on retrouve avec une inégalable intensité chez le Père Hermann, converti miraculeusement pendant la Messe, qui fit le vœu de ne jamais prêcher sans parler de l'Eucharistie. « Je voudrais communier à chaque instant de la vie, il n'y a que cela de bon et de doux » (Vie par *l'abbé Sylvain*, p. 312) ; chez R. Schwob : « C'est toujours à cette communion qu'il me faut en venir par quoi le catholicisme établit qu'il est divin » (*Moi Juif*, p. 248).
Le cas, plus étrange, de S. Weil, non baptisée, initiée au christianisme et y adhérant par le cœur et non par l'esprit. Elle écrivait au P. Perrin, le 15 mai 1942 : « Je suis toujours demeurée sur ce point précis, au seuil de l'Église, sans bouger, immobile... ; seulement maintenant mon cœur a été transporté, pour toujours, j'espère, dans le Saint-Sacrement exposé sur l'autel » (*Attente de Dieu*, La Colombe, 1950, p. 83).
3. *N.D.*, I, 55. Note du Dr Libermann.
4. *N.D.*, I, 93. Témoignage de M. Perrée.
5. *N.D.*, I, 73. *Ami de la Religion*, t. 50, p. 215, 1826.

nement de Jacob vers la foi. On a résolu de le convertir ; on l'attire à Paris ; on essaie de le persuader ; on l'invite à se recueillir ; la maison est trouvée ; le supérieur est d'accord et, malgré ce déploiement convergent d'efforts, c'est Dieu qui convertit le jeune israélite. La causalité de la grâce est évidente ; elle est liée à la causalité de la prière ; et la prière jaillit de cette âme qui désire la vérité et qui l'exige en termes formels. La vérité de la promesse évangélique se vérifie dans cette expérience. Outre la connexion de la prière et de la foi, ce qui est à noter, c'est le caractère impératif de cet appel : Dieu est sommé de répondre. On reconnaît la manière orante des hommes de la Bible qui sont écrasés par la majesté de Dieu et qui se risquent à une familiarité avec lui. Le caractère immédiat de la réponse de Dieu est noté : « Tout aussitôt. » Un éclair. Une intuition : « Je vis la vérité. » Une irruption de la foi dans la personnalité totale. L'intelligence, délivrée des obstacles que dresse la raison, s'ouvre à la contemplation des mystères, de ceux qui, objectivement, sont les plus redoutables. Le cœur est gagné. Aucune discontinuité au sein de cette personnalité de laquelle le doute s'est retiré et qui est à jamais réconciliée avec elle-même parce qu'elle est unifiée dans l'amour.

2. *Renaissance sacramentelle — Les grâces mystiques du baptême*

« L'espèce d'extase qu'il éprouva. »

N.D., I, 91.
Témoignage de M. Vernhet.

Le dimanche 24 décembre 1826, dans la chapelle du Collège Stanislas, Jacob recevait le baptême. Il avait 24 ans. Le directeur, Jean-Baptiste Augé, le lui administrait. Un nom nouveau lui était imposé : François-Marie-Paul. Les parrain et marraine étaient le baron François de Malet et Marie Aglaé d'Heuzé. La cérémonie fut impressionnante, quelque peu spectaculaire, mais sans commune mesure avec celle de Ratisbonne, à Rome, en 1842. Le baptisé était revêtu d'une robe blanche, symbole de la renaissance intérieure qu'opérait le sacrement.

La réception du baptême fut accompagnée d'une expérience religieuse d'une intensité exceptionnelle, qu'observèrent les assistants et dont a témoigné Libermann. M. Vernhet qui était là :

« Quant à l'espèce d'extase qu'il éprouva au moment du baptême, je n'ai jamais pu l'oublier. Depuis 43 ans, je l'ai racontée en bien des endroits, ce qui m'a empêché de l'oublier et je l'attesterais avec serment au besoin [1]. » Ce même prêtre lui avait demandé quels avaient été ses sentiments pendant la cérémonie. « Avec un accent qui semblait lui rappeler un souvenir bien cher à son cœur », il répondit : « Ah!... vous dire ce que j'ai ressenti en ce moment solennel me serait chose impossible. Quand l'eau sainte coula sur mon front, il me semblait que j'étais *au milieu d'un immense globe de feu;* je ne vivais plus de la vie naturelle, je ne voyais plus rien de ce qui se passait autour de moi ; il se passait en moi des choses impossibles à décrire ; cela dura pendant une partie de la cérémonie [2]. » Cet état psychologique aurait pu être produit par l'émotion que tout tendait à pousser au paroxysme : l'importance de l'acte en lui-même et la perspective de ses conséquences, la curiosité religieuse de l'assistance, la présence de plusieurs personnalités dont la situation sociale contrastait avec la pauvreté du juif de Saverne, les rites si suggestifs de la liturgie baptismale des adultes (psaumes, exorcismes, profession de foi), enfin et surtout l'impressionnabilité de Jacob. Il y a plus. Libermann se réfère à une grâce mystique. Ce ne sont d'ailleurs pas les expressions : « je ne voyais plus rien » — « je n'entendais plus rien » — qui sont d'abord à retenir, elles pourraient traduire les effets psycho-sensoriels de l'émotion. C'est l'expérience de ce dépassement de la vie naturelle qui est évoquée et le symbolisme du feu auquel ont recouru plusieurs mystiques pour exprimer la présence et l'action de Dieu dans une âme. Saint Jean de la Croix écrit dans *La Vive Flamme d'Amour :* « Cette flamme d'Amour est l'esprit de son Époux, c'est-à-dire l'Esprit-Saint. Elle le sent en elle-même comme un feu qui, non seulement la consume et la transforme en un suave amour, mais qui, de plus, brûle en elle, et, comme je l'ai dit, lance des flammes ; cette flamme, chaque fois qu'elle jaillit, baigne de gloire l'âme elle-même et lui confère un rafraîchissement de vie éternelle [3]. » Dernier caractère de l'expérience : la durée de ce sentiment de présence et d'action divine — « une partie de la cérémonie ».

En une autre circonstance, il révéla à quelques séminaristes de Saint-Sulpice l'un des phénomènes qu'il avait éprouvés. M. Gauffreteau, ancien condisciple du Vénérable, devenu curé-archiprêtre de Saint-Martial à Montmorillon, a communiqué cette confidence

1. *N.D.*, I, 91. Témoignage de M. Vernhet.
2. *N.D.*, I, 90. Témoignage de M. Vernhet. C'est nous qui soulignons.
3. Saint Jean de la Croix, *La Vive Flamme d'Amour*, strophe I., Éd. du Seuil, p. 914. Expérience de Pascal dans la nuit du 23 novembre 1654, de 22 h 30 à 0 h 30 — « Feu ».

dont il fut gratifié : « Je rappellerai pourtant un fait qui sans doute vous est bien connu et qu'il nous racontait un soir à trois ou quatre condisciples et à moi ; je ne me souviens plus de leurs noms aujourd'hui. En nous parlant de son baptême et des exorcismes, il nous dit qu'il avait senti physiquement la délivrance de l'Esprit des ténèbres et qu'au moment de cette délivrance il avait été violemment agité. A cet endroit de son récit, il éprouva une émotion fort sensible, qui se communiqua à nous comme une étincelle électrique et nous impressionna vivement[1]. » Sur la foi de ces témoignages, nous pouvons conclure que l'expérience religieuse de Libermann — disons mystique — a présenté deux aspects : un aspect négatif, le sentiment de libération de l'Esprit du mal et un aspect positif, le sentiment d'investissement de l'Esprit de Dieu[2].

Telles sont les grâces mystiques d'ordre charismatique que reçut Libermann. Il a signalé d'autres effets qui ne sont pas négligeables. Il disait à M. Gamon : « Je ne puis assez admirer le changement admirable qui s'opéra en moi au moment où l'eau du baptême coula sur mon front. Toutes mes incertitudes, mes craintes tombèrent subitement. L'habit ecclésiastique pour lequel je me sentais quelque chose de cette répugnance extraordinaire qui est propre à la nation juive, ne se présenta plus à moi sous le même aspect ; je l'aimais plutôt que je ne le craignais. Mais surtout, je me sentais un courage et une force invincible pour pratiquer la loi chrétienne, j'éprouvais une douce affection pour tout ce qui touchait à ma nouvelle croyance[3]. » M. Delucheux, prêtre du diocèse d'Amiens, dans une lettre du 18 février 1879, transmettait, de son côté, cet aveu : « Quand l'eau du baptême coula sur ma tête de juif, à l'instant j'ai aimé Marie, que je détestais auparavant[4]. » De ces textes, il ressort que l'admirable transformation dont parle Libermann atteint deux niveaux de sa personnalité. Deux réflexes judaïques profondément enracinés se trouvent abolis, par rapport à Marie et au vêtement clérical. Son expérience mariale nous apprendra à quel point il fut « transformé ». A la détestation se substitua la ferveur d'un culte qui le classe parmi les plus éminents dévots de la Mère de Dieu. On s'explique mieux l'aversion qu'il pouvait avoir pour la soutane quand on lit le récit de son entrevue avec Sara. En voyant son frère revêtu de ce costume, « elle se jeta sur une chaise qui était là, par bonheur, et cacha sa tête entre ses deux mains. Elle dit tout cela en poussant un cri de surprise et comme d'effroi... Nous causâmes encore de religion...

1. *N.D.*, I, 92. Lettre du 29 octobre 1857 de M. Gauffreteau.
2. Grillard écrit : « Il ne nous dit point ce qui se passa en lui dans le moment de son abjuration » (*N.D.*, I, 85).
3. *N.D.*, I, 66. Témoignage de M. Gamon.
4. *N.D.*, I, 98-99, note 1.

Les préjugés contre notre bon Seigneur Jésus et notre bonne Mère la très Sainte Vierge sont si grands, qu'il n'y eut pas moyen de la désabuser. Jugez quelle était mon affliction, lorsque je l'entendais blasphémer ce que j'ai de plus cher dans le ciel et sur la terre[1]. »

Outre ces changements psychologiques qui affectent la mentalité juive, l'effet produit sur les facultés directrices de l'homme est sensible : la certitude absolue de la foi qui s'établit dans l'intelligence et qui réduit toutes les difficultés et les objections, la force invincible qui pénètre la volonté et qui l'animera pour la conduite héroïque de sa vie et les hardiesses infatigables de son apostolat missionnaire.

L'expérience mystique vécue pendant ce baptême prend toute sa valeur dans l'histoire phénoménale de la spiritualité si on la compare à d'autres expériences religieuses qui sont si différentes. Ce peut être l'expérience calme de la présence de Dieu vécue dans la foi. G. Marcel, le 23 mars 1929, à 39 ans, recevait le baptême et il note dans son Journal : « J'ai été baptisé ce matin dans une disposition intérieure que j'osais à peine espérer : aucune exaltation, mais un sentiment de paix, d'équilibre, d'espérance et de foi[2]. » C'est parfois aussi l'expérience d'absence et de vide si éprouvante en un tel moment de rencontre de Dieu. M. Mourre, à 18 ans, était baptisé. Il a évoqué douloureusement son état intérieur : « Je venais d'apprendre que le baptême est une nouvelle naissance ; j'avais attendu du sacrement un effet sensible immédiat, une sorte d'illumination, un extraordinaire bouleversement : il n'arriva rien. J'avais appris aussi que les effets de la grâce ne sont pas d'abord sensibles, mais spirituels, mais je croyais impossible que cette vie divine, dispensée par les sacrements, ne vivifie pas jusqu'aux régions les plus inférieures de l'être[3]. »

III. LA TERRE PROMISE

> « Notre-Seigneur me fit la grâce de résister à mon père, qui voulait m'arracher à la Foi ; j'ai renoncé à lui plutôt qu'à la Foi. »
>
> *L.S.*, IV, 327 et *N.D.*, VIII, 203. *Lettre du 3 août 1846 à M. J. Schwindenhammer.*

Ce baptême était le terme d'un long itinéraire et il marquait un départ pour une vie nouvelle. Ses conséquences furent incalculables et sur le plan personnel et sur le plan ecclésial.

1. *L.S.*, I, 199. Lettre du 23 septembre 1836 au Dr Libermann.
2. G. Marcel, *Être et Avoir*, Aubier, 1935, p. 30.
3. M. Mourre, *Malgré le blasphème*, Julliard, 1951, pp. 101-102.

Pour lui, l'entrée officielle dans l'Église Catholique entraînait une excommunication de la Synagogue, la femme aux yeux voilés de la cathédrale de Strasbourg. La malédiction de son père s'abattit sur lui sous la forme d'une lettre « foudroyante » qu'il reçut à Saint-Sulpice [1]. Il fut rendu responsable par les juifs de la mort de ce père désespéré [2]. La pureté de ses intentions fut suspectée ; on l'accusa d'avoir obéi à des motifs humains intéressés [3], au moins d'avoir cédé à l'enthousiasme [4]. Sa sœur, Sara, qu'il rencontra à Saverne le 23 septembre 1836, après une longue conversation le crut sincère [5]. Il n'eut jamais la joie de voir ses sœurs revenir à la foi, ni Esther dont l'époux était son ami intime, Lazare Libmann, ni Sara. Il recommandait au Seigneur ceux dont il s'était séparé par la profession chrétienne et auxquels il restait si uni par le cœur. M. Michel, curé de Saint-Just-Malmont (diocèse du Puy) écrivait : « J'eus même avec cet homme de Dieu des rapports assez intimes. L'ayant aperçu plusieurs fois versant des larmes pendant l'oraison, je me permis de lui demander la cause de cette grande tristesse. Il m'avoua qu'il avait appartenu à la religion juive, que ses parents pour la plupart étaient encore dans l'erreur et que la pensée qu'ils étaient dans la voie de la perdition l'affligeait profondément, que ses prières et ses larmes devant Dieu tendaient à les arracher à l'erreur. Il voulut bien recommander à mes faibles prières leur conversion. C'était là, disait-il, la seule consolation qu'il demandait au Ciel avant de mourir [6]. »

La grâce, sans détruire l'ordre de la nature, instaure un ordre nouveau et transcendant. Son père selon la chair le rejetait ; Dieu l'accueillait dans sa famille, l'admettait dans son intimité. Nous possédons une lettre par lui adressée, le 3 septembre 1850, à M. Libmann, juif converti au christianisme qui demeurait encore dans sa famille. Quelle attitude pouvait-il prendre, devait-il adopter ? Il reçut trois directives de celui qui transcende tous les attachements terrestres : « Si vous devez aimer les personnes qui vous ont donné

1. *N.D.*, I, 86. Témoignage de M. Grillard. — I, 130, selon M. Viot : « Je me souviens encore de sa profonde douleur et de son admirable résignation lorsqu'il reçut la lettre dans laquelle son père l'accablait de reproches au sujet de sa conversion et le maudissait. Il était tout en larmes et me disait : « Mais je suis chrétien. » Et au milieu de ses larmes, j'apercevais le sourire de la joie et du bonheur. »

— Quand Lazare Libermann avait-il appris — et par qui ? — la conversion de son fils ?... En post-scriptum à une lettre du 7 avril 1828, il écrit à Samson : « J'aurais dû vous apprendre aussi que notre père sait que je suis baptisé ; mais le temps me fait défaut et David vous aura certainement écrit toute l'histoire » (*N.D.*, I, 148).

2. Titescher : « Quand il eût agi par pure conviction, il aurait dû attendre la mort de son père, déjà âgé... et dont cette conversion devait causer le désespoir » (*N.D.*, I, 57). Le rabbin Isaac : « fils dénaturé qui a fait mourir son père » (*id.*, p. 17). Lazare mourut en 1830.

3. *N.D.*, I, 57. Lettre du 28 octobre 1854 de M. Titescher.

4. *N.D.*, I, 17. Lettre d'août 1878 du P. Corbet.

5. *L.S.*, I, 196-201. Lettre du 19 août 1835 à M. X.

6. *N.D.*, I, 92. Témoignage de M. Michel.

le jour..., vous devez aimer bien davantage celui qui vous a engendré pour cette vie et pour la vie éternelle. » Rupture avec les pratiques du judaïsme : « Il n'est plus possible de faire un acte judaïque, sans commettre un blasphème contre le Fils de Dieu. » Prudence dans la profession extérieure de la foi au sein de la famille israélite. « Je suis d'avis que vous ne disiez pas à vos parents que vous avez le bonheur d'être chrétien, si vous ne présagez pas que cette déclaration leur puisse faire du bien et surtout si vous pensez qu'elle leur causerait du mal, comme c'est probable ; mais d'un autre côté, ne dites rien et ne faites rien qui puisse faire croire le contraire. » Pratiquement, le meilleur est de quitter la famille [1].

La conversion de Libermann fut une conversion totale, c'est-à-dire l'entrée en Dieu, la fixation en Lui, la conversion à la sainteté, une vraie et définitive consécration [2]. Il ira jusqu'au bout de cette grâce qu'il a reçue. Aussi la conversion, quand il en parlera, il la présentera toujours dans cette perspective mystique. En groupant quelques textes, on peut reconstituer les étapes de cet itinéraire qui fut le sien. D'abord le désir. « La conversion de tout homme qui n'est pas encore à Notre-Seigneur se fait toujours de cette manière... Le premier acte de l'âme vers Dieu doit être un acte de désir... [3] » Ce désir est inefficace, car la conversion a son principe dans une initiative absolument gratuite de Dieu. Libermann le rappelle en commentant la conversion d'Alphonse-Marie Ratisbonne. « Ces grâces extraordinaires ne s'accordent pas au mérite. Jamais personne n'a mérité une grâce semblable, surtout lorsqu'il s'agit d'une grâce de conversion ; cela ne tient à aucun mérite précédent. Même il arrive le plus souvent que ces grâces extraordinaires de conversion soient accordées à des hommes qui étaient pleins de malice. Quand Dieu a des desseins de miséricorde sur une âme, il emploie des moyens qu'il juge, dans sa sagesse, devoir atteindre la grandeur et l'étendue de cette miséricorde ; or, pour les âmes corrompues ou malicieuses, il faut des moyens extraordinaires [4]. » Dieu fait irruption dans l'âme à l'instant surnaturel de la conversion, si long qu'ait été le cheminement. « Jésus est aimable et admirable en tout, mais surtout dans la violence qu'il fait aux âmes qu'il veut posséder à tout prix. Elles ont beau résister, se retrancher, se défendre ; le

1. *N.D.*, XII, 360-363. Lettre du 3 septembre 1850 à M. Libmann.

2. Le P. Leblanc écrit : « Il avait une foi très vive. Le baptême l'avait transformé en un autre homme. Il était pénétré d'une profonde reconnaissance pour la grâce de sa conversion au christianisme » (*N.D.*, I, 119).

Mgr Poirier, qui avait connu le Vénérable à Rennes, écrit : Le bon Père m'a raconté l'histoire de sa conversion. D'après ce récit, je demeure persuadé qu'il s'était donné si pleinement à Dieu que dès lors il avait commencé à disposer dans son cœur les degrés par lesquels il est arrivé à la perfection » (*N.D.*, I, 345).

3. *C.S.J.*, ch. v, 216.

4. *N.D.*, III, 218-222. Ce texte, 221. Lettre du 6 juillet 1842 au Dr Libermann.

rempart de chair que ces pauvres âmes opposent est bientôt emporté, et Jésus triomphe[1]. » Cette conquête initiale est le prélude d'une prise de possession de toute la personnalité. Il le rappelle à Libmann : « L'Esprit de Jésus-Christ est fort et puissant ; une fois dans une âme, il s'empare d'elle et domine tous ses actes, toutes ses pensées, tous ses sentiments[2]. » En outre, il déclare, fort de son expérience, que la conversion dans laquelle la foi précède la connaissance est très supérieure à celle où la connaissance la prépare : « La grâce prévient la connaissance. Notre-Seigneur attire à lui cette âme, et lui imprime, dans son intérieur, une grâce de foi à toutes ses paroles, sans qu'elle y comprenne rien, et cette âme est fidèle à cette grâce et se rend, sans résistance à cette foi intérieure, à tout ce qui lui vient de Notre-Seigneur, sans vouloir d'abord comprendre les choses qu'elle croit[3]. » Ces textes épars sont tous et tout prégnants d'expérience ; ils traduisent son expérience et ils livrent dans une synthèse vivante les aspects et les étapes du développement de cette « grâce extraordinaire » à laquelle il fut extraordinairement fidèle.

Sur le plan ecclésial, cette conversion est le début d'une série. De personnelle qu'elle est à l'origine, elle prend, par les intentions de Dieu, une signification missionnaire. De cette grâce dont il eut l'évidence expérimentale, il deviendra le témoin et l'instrument.

Témoin de *la* grâce et non prophète de *sa* grâce. Il était fort inquiet de l'humilité des convertis quand ils se font centres. Quant à lui, il n'a jamais tiré gloire de cette grâce dont il fut l'objet. Il trouva au contraire en elle le principe, le secret et la force de l'effacement devant son Maître. Cependant, les opérations de la grâce en lui, il les avait vécues, enregistrées, analysées ; il en tirerait des lois, déduirait la pédagogie de Dieu. Les événements importants pour lui seraient les événements intérieurs, la grande histoire celle des âmes ; la vraie psychologie serait la psychologie religieuse ; l'agent principal de toutes les mutations spirituelles, le Saint-Esprit. Il parlerait de la grâce comme d'un fait ; il en suivrait le mouvement comme on observe le développement d'un germe vivant. La réflexion sur sa conversion l'introduirait dans le château de l'âme dont il décrira les demeures, dont il fixera les états. Les convertis fervents ont une pénétration spirituelle à laquelle les habitués ne parviennent que rarement.

Témoin de la grâce, il devint l'instrument, le canal de sa diffusion. Allait-il, comme les frères Ratisbonne, se tourner avec prédilection

1. *L.S.*, II, 397. Lettre de 1839 à un séminariste.
2. *N.D.*, XII, 361. Lettre du 3 septembre 1850 à M. Libmann.
3. *C.S.J.*, ch. x, 543.

ou exclusivité vers cet apostolat très spécial de la conversion du peuple juif? Comme saint Paul, Dieu l'avait prédestiné à l'évangélisation des Gentils ; il serait réservé pour les îles lointaines qu'évoquait Isaïe, pour les âmes les plus abandonnées auxquelles personne ne pensait. En 1840, à Saint-Pierre de Rome, devant « le tombeau de ces deux pauvres Juifs, qui étaient si peu de chose selon le monde [1] », il priait pour que Dieu éclairât ses frères selon la chair. Selon lui, les Juifs consomment, par leur orgueil, le péché d'infidélité de leurs pères. Il n'a jamais pris la position de ceux qui, de nos jours, tendent à minimiser la culpabilité des élites juives, pharisaïque et sacerdotale, dans le péché de déicide ou qui rendent responsables les chrétiens de l'antisémitisme dont il seraient les principaux auteurs [2]. Il suffit de relire les *Actes des Apôtres* et les *Lettres de saint Paul*. Il disait à M. Delucheux : « Voilà ma Bible en hébreu ; je lis cela comme la gazette, grâce à mon judaïsme. Ce qui m'a converti, c'est que j'ai reconnu qu'Israël a été infidèle, tant qu'il a été la vraie religion, étant tenté à l'idolâtrie par Satan ; mais depuis qu'il est faux, il est fidèle ; Satan l'endort dans l'erreur [3]. » Remarquable intuition sur la philosophie de l'histoire du peuple juif!

Il serait certes tentant d'entreprendre une étude comparative des diverses conversions au sein du judaïsme pendant les dix-neuvième et vingtième siècles. J.-M. Oesterreicher a campé sept philosophes juifs devant le Christ [4] et, dans cette galerie, nous saluons H. Bergson, E. Husserl, A. Reinach, M. Scheler, P. Landsberg, M. Picard, E. Stein. On pourrait, en réplique et en complément, peindre le tableau des spirituels juifs devant le Christ. Nous retrouverions, dans cette famille, les deux frères Théodore et Alphonse-Marie Ratisbonne, les frères Lehmann, le P. Hermann, Raïssa Maritain, René Schwob, Simone Weil, Édith Stein. Parmi ces convertis, les uns ne sont que les convertis du seuil, des prosélytes, comme S. Weil et H. Bergson ; d'autres sont les convertis de la plaine, les

1. *N.D.*, II, 47-48. Lettre d'avril 1840 au Dr Libermann.
2. Jules Isaac, *Genèse de l'antisémitisme. Essai historique*. Coll. Liberté de l'Esprit, Calmann-Lévy, 1956.
F. Lovsky, *Antisémitisme et mystère d'Israël*, Albin Michel, 1955.
Léon Poliakov, *Histoire de l'antisémitisme. Du Christ aux Juifs de cour*. Coll. Liberté de l'Esprit, Calmann-Lévy, 1955.
Jacques Nantet, *Les Juifs et les nations*. Éd. de Minuit, 1956.
A. Roudinesco, *Le malheur d'Israël*, Éd. de Cluny, 1956.
3. *N.D.*, I, 98-99, note 1. Récit du P. Cabon.
4. J.-M. Oesterreicher, *Sept philosophes juifs devant le Christ*, Éd. du Cerf, 1955.

autres, les héros des sommets et parmi eux, se détachent le P. Hermann, Édith Stein et le P. Libermann, le seul dont la cause soit introduite en cour de Rome.

Il serait non moins intéressant de dégager les traits communs de leurs caractères, les affinités d'âmes, de noter quelques rapprochements assez saisissants. Ne retrouvons-nous pas, chez François-Marie-Paul Libermann, cette recherche ardente de la vérité et le don de soi héroïque d'une E. Stein, ces grâces mystiques de conversion d'un P. Hermann et d'un P. Alphonse-Marie Ratisbonne, le sens de la passivité, la tendance victimale et l'universalisme de S. Weil et le culte de l'intériorité, de l'analyse expérientielle de Bergson, le besoin d'absolu et la volonté d'anéantissement de R. Schwob. Immenses sont les possibilités spirituelles des Juifs quand ils reconnaissent le Dieu vrai et vivant et Celui qu'il a envoyé : Jésus-Christ.

> Israël était une vigne luxuriante donnant beaucoup de fruits.
>
> *Osée* 10, 1.

> Faites-vous des semailles de justice, moissonnez une récolte de bonté, défrichez-vous des terres nouvelles : il est temps de chercher Yahvé, jusqu'à ce qu'il vienne répandre sur vous la justice.
>
> *Osée* 10, 12.

Il est des événements qui sont des signes prophétiques. Le P. Tisserant qui fut, avec le P. Le Vavasseur, celui qui révéla au P. Libermann sa vocation missionnaire en des circonstances providentielles, se rendait au Sénégal comme Préfet de cette Mission confiée à la Congrégation. *Le Papin* à bord duquel il voyageait fit naufrage. La moitié de l'équipage, dont l'ardent apôtre, périt. Le lieutenant Du Bourdieu adressa, de Toulon, le 12 janvier 1846, au P. Libermann, un message dans lequel il lui racontait la catastrophe. Nous extrayons de cette lettre émouvante ce passage : « Un juif que nous avions embarqué à Tanger pour servir d'interprète au consulat de Mogador, s'était réfugié auprès de nous. Le désespoir de ce malheureux était déchirant. Il suppliait, en sanglotant, l'abbé Tisserant de lui sauver la vie. « Mon ami, lui répondit celui-ci, il ne dépend pas de moi de vous sauver dans ce monde, et je ne puis rien pour vous dans l'autre, à moins que vous ne vous

fassiez chrétien. — Je veux bien me faire chrétien, si vous me sauvez la vie. — Je ne puis rien pour votre vie, mais acceptez le sceau du christianisme et j'appellerai avec confiance sur vous la miséricorde divine. » Le Juif, ému par ce langage simple et touchant, parut accepter avec plus de calme les chances terribles qui nous menaçaient. Il demanda le baptême comme moyen de salut dans l'autre monde. L'abbé Tisserant lui administra ce sacrement sous l'invocation de saint Nicolas, patron du jour [1]. » Le néophyte fut au nombre des victimes.

1. *N.D*, VII, 468-469. Lettre du 12 janvier 1846 de M. Dubourdieu à M. Libermann.

Chapitre III

L'ÉPREUVE ET L'EXPÉRIENCE ÉPILEPTIQUE

> « J'ai un pauvre corps, il faut tâcher de le traîner jusqu'au bout ; quand son tour viendra, le Bon Dieu en fera ce qu'il jugera à propos. »
> *N.D.*, III, 218.
>
> *Lettre du 6 juillet 1842 au Dr Libermann.*

De la fin de décembre 1826 au 16 août 1827, François Libermann est à Stanislas. Il suit les cours de philosophie en cette maison où enseigne M. Michelle dont les élèves remportent les prix au concours général. Il fréquente aussi les cours de Sorbonne[1]. Le 9 juin 1827, il reçoit la tonsure à Notre-Dame comme clerc du diocèse de Strasbourg[2]. Dans le rapport Grillard, nous lisons : « ...M. Libermann n'était pas content de cette année passée à Stanislas ; il se reprochait beaucoup de froideur et d'infidélité à la grâce[3]. »

En octobre 1827, il est présenté au Séminaire Saint-Sulpice par M. Drach. « Mon entrée au séminaire de Saint-Sulpice fut pour mon âme une époque de bénédiction et de joie. » Il apprécie le recueillement qui y règne, le silence qu'on y observe, la charité que l'on se témoigne. « Tout cela me faisait le plus grand bien ; je me sentais dans un nouvel élément ; je respirais à l'aise[4]. » Il resta à Saint-Sulpice depuis la rentrée 1827 jusqu'à la fin de l'année scolaire 1831. Le 20 décembre 1828, lui sont conférés à Notre-Dame les Ordres mineurs. En raison de ses crises épileptiques, il ne peut accéder au sous-diaconat. Il écrit à Samson le 8 juillet 1830 : « Je n'ai pas avancé au sous-diaconat, parce que mon mal ne m'a pas quitté tout à fait, et probablement j'en aurai encore pour bien longtemps. Par conséquent je ne pourrai pas y être promu d'ici à plu-

1. *N.D.*, I, 74. Témoignage de l'abbé Aubry, du diocèse de Saint-Pierre (Martinique).
2. *N.D.*, I, 106-107. Notes du P. Cabon.
3. *N.D.*, I, 86. Témoignage de M. Grillard.
4. *N.D.*, I, 67. Témoignage de M. Gamon.

sieurs années, et peut-être jamais[1]. » L'archevêché de Paris lui retire sa bourse[2]. En décembre 1831, il passe au Séminaire d'Issy où il reste jusqu'en juillet 1837. A ce moment, il part à Rennes, au noviciat de la Congrégation des Eudistes qui se reconstitue ; il assurera la direction spirituelle jusqu'au début de décembre 1839[3].

La maladie nerveuse dont il fut accablé, qui demeure mystérieuse dans ses causes, ses manifestations, son développement, ses rémissions et sa guérison, fut sa plus redoutable épreuve, le seul obstacle qui s'opposa à la réception des Ordres sacrés. Elle fut le « révélateur » de sa sainteté et de son union éminente à Dieu, si l'on en juge par le mode d'accueil qu'il lui réserva. Elle fut le point de départ d'une forme de spiritualité personnelle centrée sur la paix et l'abandon et d'une méthode de direction au sein de laquelle est évitée à tout prix, dans la poursuite de la perfection, toute tension psychologique à base nerveuse. Nous sommes en présence d'un cas d'interférence de la sainteté et de la maladie où éclate la discontinuité de la nature et de la grâce. Cette épreuve devait l'aider à devenir l'un des directeurs les plus remarquables du XIXe siècle et de toute l'histoire de l'Église, le clinicien spirituel des maladies nerveuses, pour empêcher qu'elles se déclenchent et pour assurer, sur le plan spirituel, leur guérison.

I. LES DONNÉES CLINIQUES

« Il y a un intervalle de 14 à 15 mois entre un accident et un autre. »
L.S., I, 164.

Lettre du 13 septembre 1835 au Dr Libermann.

Essayons de dresser le tableau précis des crises nerveuses successives qui affectèrent François Libermann.

La première crise est de février 1827, alors qu'il était encore à Stanislas. Nous en connaissons l'existence par ce passage d'une lettre du 27 juillet 1828 à Samson : « Ma santé va bien ; *mon mal de nerfs* est, je crois, sur son déclin ; depuis le mois de février de l'année passée, *je n'ai pas eu de fortes attaques* et je me lève le matin mainte-

1. *L.S.*, I, 9. Lettre du 8 juillet 1830 au Dr Libermann et à sa belle-sœur.
2. *N.D.*, I, 159. Mémoire du P. Tisserant.
3. *N.D.*, I, 327. Lettre du 26 mars 1837 à M. P. Carron.

nant à cinq heures et je fais mon oraison, exercice qui est le plus capable de les irriter, et je ne sens cependant rien du tout ; c'est sans doute encore une grâce que Dieu m'a accordée et que je n'ai pas méritée[1]. »

D'après le rapport Gamon, M. Drach ne signala pas aux directeurs, à l'entrée, ce grave handicap de santé, mais seulement quelques jours après son admission. Tactique diplomatique. « Déjà la retraite était faite. M. Drach commença par faire connaître les craintes qu'il avait sur ma santé ; il appréhendait que le lever de la Communauté fût trop matinal pour moi. Le bon M. Garnier répondit rondement que dans ce cas il ne fallait pas venir au Séminaire... Une grande bonté de cœur se cachait sous cette rigidité apparente[2]. » Étrange attitude du supérieur : ou il refusait François en raison de sa santé ou il l'acceptait, quitte à lui réserver un régime spécial. Il le mettait à l'épreuve. C'est en fin d'année 1828 qu'eut lieu la première crise à Saint-Sulpice. Nous l'apprenons par M. Viot, Louis de Goy et le Vénérable lui-même. M. Viot l'évoquait ainsi dans une lettre du 16 mars 1858 : « *Une de ses premières attaques d'épilepsie* a eu lieu en récréation dans la grande salle d'exercices du Séminaire de Paris, où nous nous promenions à cause du mauvais temps. J'étais à côté de lui avec un ou deux autres séminaristes. Nous l'emportâmes sur son lit, dans sa chambre, et nous ne le quittâmes que lorsque sa crise fut entièrement passée. Il me serait difficile de vous décrire avec quelle sérénité et quelle douce reconnaissance il nous parla, *dès que la connaissance lui fut revenue*[3]. » Il précise dans une lettre du 9 janvier 1878 : « J'étais en récréation avec le Vénérable François Libermann lorsqu'une de ses premières attaques d'épilepsie, *je crois même la première*, le frappa et le renversa, et j'eus l'honneur de le transporter sur son lit et de lui donner mes soins[4]. » De son côté, Louis de Goy rapporte moins le fait que les réactions de la direction : « On m'a raconté que lorsque sa maladie a paru *la première fois publiquement* devant trois cents élèves à la salle des exercices, le supérieur lui parla de lui faire apprendre un métier et quitter la soutane ; son confesseur le fit rester, mais sous condition : on était libre de le renvoyer chaque jour ; il habitait une petite chambre sans feu et aidait M. L'Économe... etc... Combien cela dut être pénible à la nature, car il était d'une condition meilleure[5]. » Le 8 avril 1829, il rend compte à Samson de cet accident : « Ma santé n'est pas encore tout à fait rétablie, elle va cependant mieux ;

1. *N.D.*, I, 149. Lettre du 27 juillet 1838 au Dr Libermann. C'est nous qui soulignons.
2. *N.D.*, I, 67. Témoignage de M. Gamon.
3. *N.D.*, I, 132. Témoignage de M. Viot. C'est nous qui soulignons.
4. *Ibidem*. C'est nous qui soulignons.
5. *N.D.*, I, 300. Témoignage de M. de Goy. C'est nous qui soulignons.

mes nerfs m'avaient laissé tranquille pendant dix-huit mois, mais à la fin de l'année dernière et cet hiver, ils m'ont joué de mauvais tours. Je crois que le travail d'esprit m'avait fatigué ; j'étais occupé toute la journée sans relâche à l'étude de la théologie ; aussi maintenant, dès que je veux travailler un peu, *je sens un serrement de tête*, comme si le front et les tempes m'étaient ceints d'un bandeau de fer. Tout cela m'oblige à prendre un repos pendant quelques années jusqu'à ce que ma santé soit tout à fait remise. J'ai résolu de me retirer pour quelque temps du Séminaire ; je ne sais pas encore où j'irai, mais je ne suis pas inquiet là-dessus[1]. » Il écrit à M. Viot, le 18 septembre 1829 : « Ma santé va bien ; mes nerfs sont calmes depuis les vacances, et je n'ai pas eu d'attaque depuis celle que vous savez. Je me promène beaucoup quand le temps le permet ; je ne travaille rien du tout[2]. »

Par la déposition de M. Jarrier (curé d'Aulnat, diocèse de Clermont), nous savons qu'il connut une nouvelle crise au printemps de 1830. M. Jarrier, malade, était à l'infirmerie. François Libermann vint le voir : « J'étais levé, mais sans pouvoir m'aider d'une jambe, tout entière en plaie par la moutarde qu'on m'avait laissée vingt-quatre heures ; je tenais cette jambe étendue sur une chaise. M. Libermann en face me présentait un prospectus quand il fut atteint d'une forte attaque d'épilepsie. Le domestique infirmier l'étendit par terre de manière que je ne pusse pas voir son visage ; il appelle les abbés qui occupaient les chambres voisines ; on le mit sur mon lit quelques minutes ; l'attaque lui passa, on le conduisit dans sa chambre. A cause de cet accident, on ne le laissa plus venir dans ma chambre, à son grand regret[3]. » Le 8 juillet 1830, il écrit à Samson : « Ma santé va toujours mieux ; *les nerfs sont beaucoup plus calmes qu'ils ne l'étaient il y a deux ans*. Je n'ai cependant pas avancé au sous-diaconat, parce que mon mal ne m'a pas quitté tout à fait, et probablement j'en aurai encore pour bien longtemps[4]. » Le 3 janvier 1835, il signale que, trois ans auparavant, il est allé prendre les bains de mer[5]. Le 13 septembre de la même année : « Ma santé du reste est toujours dans le même état. *Il y a un intervalle de 14 à 15 mois entre un accident et un autre* ; mais au bout de ce temps il en est venu *un très léger*, il est vrai ; il tardera peut-être à venir autant de temps, peut-être moins. N'importe tout cela[6]. »

1. *L.S.*, I, 7 et *N.D.*, I, 150. Lettre du 8 avril 1829 au Dr Libermann.
2. *N.D.*, I, 135. Lettre du 18 septembre 1829 à M. Viot.
3. *N.D.*, I, 123. Témoignage de M. Jarrier.
4. *L.S.*, I, 9. Lettre du 8 juillet 1830 au Dr Libermann et à sa belle-sœur. C'est nous qui soulignons.
5. *N.D.*, I, 163. Lettre du 3 janvier 1835 au Dr Libermann.
6. *N.D.*, I, 164. Lettre du 13 septembre 1835 au Dr Libermann.

Pendant son séjour à Issy — décembre 1831, juillet 1837 — il avait alors cessé toute étude ; il fut beaucoup plus calme, à tel point que M. Perrée pouvait écrire le 9 juillet 1853 : « Il est certain que, si l'on n'avait été averti de son mal, on n'en aurait eu aucune connaissance par son extérieur, puisque pendant plusieurs années de séminaire, je n'ai pu, quoique averti, en aperçevoir aucun symptôme[1]. » Cependant, M. de Conny qui l'a connu de 1832 à 1834, paraît plus près de la vérité en relatant : « J'ai été témoin de *certaines crises de son mal, lesquelles même étaient alors très fréquentes sous leur forme bénigne*[2]. » Le 3 janvier 1835, François écrivait à Samson : « Ma santé va bien ; voilà un an qu'il ne m'est pas arrivé d'accident. Je n'en suis pas guéri pour cela et je ne crois pas que le bon Dieu me veuille dans le sacerdoce. S'il m'y appelle, je suis à lui ; il sait que je suis prêt à tout ce qu'il lui plaira[3]. » Le P. Cabon signale le bienfait procuré par ce séjour à Issy[4] : repos de ses nerfs, repos de son esprit, repos de son âme dans l'abandon.

Le 29 septembre 1837, François arrive au noviciat des Eudistes, à la Maison Saint-Gabriel de La Petite Cochardière. Il ne quittera cette Congrégation que le 3 décembre 1839 : il y fit un séjour de vingt-six mois. Le 31 décembre, il rassure son frère sur sa santé : « Ma santé se soutient parfaitement depuis que je suis ici ; voilà bientôt trois ans que je suis tranquille[5]. » A l'économe d'Issy, dans une lettre du 4 janvier 1838, il s'abandonne à cet optimisme : « Pour moi, ma santé va très bien ; je ne suis plus aussi délicat que je l'étais à Issy ; vous me gâtiez ; maintenant des haricots, du lard fumé, des choux, de la morue, etc... Voilà ce qui remplace les œufs à la coque dont je ruinais votre maison. Et mon malheureux estomac n'est jamais plus tranquille que lorsqu'il a quelque chose de solide qui le tient en respect. La vie de communauté attire des grâces de tout genre ; le bon Dieu m'a fait celle de faire en toutes choses comme les autres : aucune nourriture ne me fait mal, je digère tout aussi facilement et même plus facilement que je ne digérais mes œufs à la coque à Issy[6]. »

Le 7 février 1838, à trois heures de l'après-midi, eut lieu, en pleine communauté, une grande crise, dont nous connaissons les circonstances et les conséquences par les témoins eux-mêmes. Le P. Maignan, eudiste, dans une lettre du 11 mai 1872, l'évoque en termes laconiques : « La maison Saint-Martin de Rennes se réunis-

1. *N.D.*, I, 313. Témoignage de M. Perrée.
2. *N.D.*, I, 400. Témoignage de Mgr de Conny, au Procès apostolique, 3 novembre 1882.
3. *N.D.*, I, 164. Lettre du 3 janvier 1835 au Dr Libermann.
4. *N.D.*, I, 328. Note du P. Cabon.
5. *N.D.*, I, 366. Lettre du 31 décembre 1837 au Dr Libermann.
6. *N.D.*, I, 375. Lettre du 4 janvier 1838 à M. Telles.

sait à la maison Saint-Gabriel, pour assister à la conférence prescrite par nos Règles, pour la veille du Saint-Cœur de Marie ; le R. P. Louis lui dit : « Notre frère Libermann, voulez-vous nous dire quelque chose sur la fête ? » Il commença de parler, et au bout de quelques minutes, il fut saisi de ce malheureux mal. C'était en 1838, 7 février, vers trois heures de l'après-midi. Il eut beaucoup de peine à se remettre de cette attaque ; il fut indisposé plusieurs jours [1]. Dans la lettre du 7 mai 1878, il confirme sa déposition : « Je la maintiens telle et sans nul changement : Épilepsie dans toute la force du terme, avec l'écume à la bouche, et n'ayant aucune connaissance... Je viens de montrer votre lettre à un de nos Pères, faisant son noviciat avec moi, et témoin comme moi, et qui l'a veillé la nuit suivante [2]. » M. Mangot fut novice pendant deux ans sous la direction de Libermann. Dans sa déposition au Procès apostolique, le 10 février 1882, à défaut de la date précise, il rapporte des circonstances importantes pour la symptomatologie du cas : « En sa qualité de directeur, il avait souvent à nous parler. Un soir, au milieu d'une conférence, il tomba pris d'une attaque d'épilepsie. *Pendant trois quarts d'heure nous le vîmes par terre, se débattant, l'écume à la bouche, sous les étreintes de cet horrible mal.* A cette conférence assistaient avec les novices tous les professeurs de la maison. On l'emporta dans sa chambre ; peu après j'allais prendre de ses nouvelles : sa sérénité n'était nullement troublée, mais il me dit d'un air triste : « Le bon Dieu a voulu vous faire voir quel pauvre homme vous aviez pour directeur. » Après cette attaque, le supérieur des Eudistes lui fit comprendre qu'il ne pourrait de longtemps le présenter pour recevoir les Ordres Sacrés. L'abbé Libermann prit alors la résolution de se rendre à Rome pour s'occuper de l'Œuvre des Noirs. Il lui répugnait, devant cette impossibilité de recevoir les Saint-Ordres, de continuer à diriger le Noviciat des Eudistes [3]. » Cette crise s'inscrit dans un contexte de surexcitation nerveuse qu'a établi M. de Brandt, à sa déposition du 17 février 1882 : « Les souffrances physiques du Serviteur de Dieu étaient extrêmes. Il lui fallait quelquefois *reprendre la parole jusqu'à sept ou huit fois*, forcé qu'il était de s'interrompre à cause de mouvements nerveux. La même cause l'obligeait même souvent à quitter la récréation plusieurs fois de suite. A cette époque eut lieu en public une de ses crises d'épilepsie. Le Supérieur était présent, et il fut impressionné de telle manière qu'il prétendait que le visage de M. Libermann était devenu

1. *N.D.*, I, 355. Lettre du 11 mai 1872 du R. P. Maignan.
2. *N.D.*, I, 356. Lettre du 7 mai 1878 du R. P. Maignan.
3. *N.D.*, I, 521-522. Déposition de M. Mangot au Procès apostolique, 10 février 1882. C'est nous qui soulignons.

radieux comme celui d'un ange : c'est ce qu'il m'a dit et répété à plusieurs reprises ; et moi-même j'ai éprouvé la même impression, étant témoin du même fait, puisque c'est moi qui l'ai reçu dans mes bras [1]. »

François Libermann a quitté Rennes le 3 décembre 1839. Du 6 janvier 1840 au 7 janvier 1841, il est à Rome. Il rédige sa *Règle provisoire* [2]. Cette année, en ce qui concerne sa santé, est marquée par trois faits. D'abord, il ne semble pas avoir eu de crises. Nous en retenons comme preuves : 1. le passage du mémoire qu'il adresse, le 27 mars 1840, à Mgr Cadolini, secrétaire de la Propagande, dans lequel il aborde franchement le problème de sa santé, obstacle pour la réalisation de sa vocation missionnaire et le fondement de sa Congrégation ; ce paragraphe est capital pour suivre l'évolution de son cas nerveux : « J'ai passé dix ans au Séminaire Saint-Sulpice, j'ai étudié la théologie les quatre premières années. On ne m'a pas osé avancer aux Ordres Sacrés, à cause d'une maladie nerveuse, qui compte comme empêchement canonique. *Cette maladie n'a jamais été extrêmement forte, mais surtout depuis huit à neuf ans, elle a diminué si sensiblement*, qu'elle me laisse une grande liberté de m'occuper de ce à quoi le bon Dieu voudra m'appliquer. *Il y a plus de deux ans que je n'ai pas eu d'accès*. Ces accès ne viennent que par occasion. Je puis les prévenir si je prends les précautions nécessaires ; et, depuis très longtemps, ceux que j'ai eus ne sont venus que parce que je n'ai pas pris ces précautions [3]. » Le 10 août 1841, il écrira : « Ma santé va beaucoup mieux ; voilà plus de trois ans et demi que je n'ai pas eu d'attaque, et que *les petits mouvements diminuent*, cependant, je ne suis pas guéri. *Je n'ai pas encore la parole libre*, et par conséquent je ne pourrais me hasarder à prêcher [4]. » Si, en tenant compte de cette donnée, nous opérons le calcul, nous pouvons conclure que, du 7 février 1838 au 10 août 1841, aucune crise n'est apparue, donc trois ans et demi très exactement. Le deuxième fait à signaler, c'est, à la fin de son séjour romain, avec son pèlerinage à Notre-Dame de Lorette, la cessation des grandes crises épileptiques. Ce pèlerinage, il l'entreprit à la mi-novembre et à pied. Il l'accomplit en pèlerin, c'est-à-dire en mendiant, se livrant, dirait-on avec Pascal, par les humiliations aux inspirations, et en suivant des itinéraires dont des bouts de papier nous indiquent les étapes [5]. Lui qui va solliciter sa guérison, il guérit, à l'aller, un enfant atteint

1. *N.D.*, I, 479. Déposition de M. de Brandt au Procès apostolique, 17 février 1882. C'est nous qui soulignons.
2. *N.D.*, II, 235-267. *Règle provisoire*.
3. *N.D.*, II, 75-76. *Mémoire* du 27 mars 1840 à Mgr Cadolini. C'est nous qui soulignons.
4. *N.D.*, II, 493. Lettre à M. Cahier, du 10 août 1841.
5. *N.D.*, II, 226-227. Itinéraire du pèlerinage de Lorette.

d'une maladie aiguë [1]. En priant la Vierge de l'inspirer sur sa vocation, il acquiert l'intime conviction qu'il serait guéri et pourrait accéder aux Ordres Sacrés [2]. Le 30 novembre, il prenait le chemin du retour, toujours à pied, totalisant pour un parcours de 212 km., 179 à pied. En arrivant à Rome, le 15 décembre, il trouvait — n'était-ce pas la réponse du ciel? — une lettre dans laquelle il apprenait que le Coadjuteur de Strasbourg, Mgr Raess, acceptait de l'ordonner [3]. M. de Brandt qui le vit, quelques semaines après, à Saint-Chamond, alors qu'il gagnait Strasbourg, a déclaré, à la 58e session du Procès apostolique, le 17 février 1882 : « Il me raconta qu'il venait de faire le pèlerinage de Lorette, pèlerinage où *il obtint sa guérison. Néanmoins il lui restait un certain tic nerveux, qu'il a conservé jusqu'à la mort, mais il n'eut plus de chute épileptique* [4]. » Selon le P. Ducournau, à la 38e session du 13 mai 1884 : « Je sais qu'il a été guéri. Les uns disaient, selon certains médecins, qu'il devait sa guérison à la force de la volonté par laquelle il dominait le mal ; les autres que c'était un miracle [5]. » Le P. Maurice Briault n'admet pas la guérison mais parle d'une amélioration progressive [6].

Relevé de l'irrégularité canonique, au début d'avril 1841 [7], François Libermann recevait le sous-diaconat, la veille de la Trinité, le diaconat le 10 août à Strasbourg et la prêtrise à Amiens le 18 septembre [8]. Quel fut son état de santé pendant les onze années qui lui restèrent à vivre? Nous avons relevé dans sa correspondance tous les indices propres à nous renseigner. Le P. Libermann demeure un malade. Les crises épileptiques ne se reproduisent plus, à l'exception d'une crise nerveuse en 1846 ; des symptômes nerveux subsistent. Le Vénérable accuse des migraines, des troubles gastro-intestinaux, et ce n'est que, par un miracle de la volonté et des secours exceptionnels de la grâce, qu'il pourra accomplir une œuvre gigantesque.

Le 17 février 1842, il écrit à Samson : « Ma santé va très bien... Tes pastilles m'ont fait du bien, au moins je le crois. Je n'en ai plus. Vers la fin, j'en prenais deux à la fois, c'est-à-dire six par jour. Ai-je mal fait? Si j'en avais, j'en prendrais encore. Je n'ai pas de coliques cet hiver, je crois que j'en serai quitte désormais. Mes migraines

1. *N.D.*, II, 219-220. Déposition du P. Duret, Procès apostolique, 13 juillet 1868.
N.D., II, 162. Lettre du 15 décembre 1852 de M. Dupont.
2. *N.D.*, II, 223. Déposition du P. Marcellin Collin, Procès apostolique, 18 mars 1881.
3. *N.D.*, II, 31. Mémoire de M. Tisserant.
4. *N.D.*, II, 224. Déposition de M. de Brandt, Procès apostolique, 17 février 1882. C'est nous qui soulignons.
5. *N.D.*, II, 223-224. Déposition du P. Ducournau, Procès apostolique, 13 mai 1884.
6. M. Briault, *Le Vénérable Père F.-M.-P. Libermann*, p. 88.
7. *N.D.*, II, 387. Lettre du 8 avril 1841 de M. Galais à Mgr Collier.
8. *N.D.*, II, 423-424. Lettre de M. de Brandt, du 6 septembre 1854, à M. F. Le Vavasseur.

ont diminué ; je n'en ai eu (sic) que lorsque je m'étais refroidi la tête... [1] » En 1844, il sollicite de Rome, par une lettre du 17 août à M. Luquet, la permission de célébrer une messe votive *de Beata* les jours de Quatre-Temps et les jours où l'Évangile est trop long, où il y a la lecture de la Passion [2]. Le 6 août 1845, les membres du Conseil de la Congrégation, « alarmés du mauvais état de la santé du Fondateur et des progrès incessants que fait la maladie », persuadés que le grand zèle pour la gloire de Dieu et le salut des âmes était l'une des causes principales de cette aggravation, désireux de conserver parmi eux « le bon Père », prirent plusieurs mesures propres à éviter toutes les fatigues supplémentaires : coucher avant 10 h, lever après 5 h, deux heures de liberté absolue chaque jour. Monsieur le Supérieur, nous dit le procès-verbal, adhéra à toutes ces décisions prises par ses enfants et les considéra comme des ordres de Dieu [3].

Le P. Blanpin nous a raconté qu'en 1846, lors d'un voyage à Strasbourg, le Vénérable eut une crise — la seule depuis celle du 7 février 1838 à Rennes. Il était arrivé chez son frère, le 13 mai, parti de Paris le 11 et après une halte à Nancy. Le 18, il avait fait un pèlerinage à Marienthal et visité Haguenau. Il s'épanouissait au milieu de ses neveux et nièces qui étaient au comble du bonheur en recevant de lui un sourire, une caresse, une bénédiction. Il poursuit : « Le Vénérable Père eut une crise de nerfs, à la suite d'une très longue discussion allemande avec un de ses frères pour le convertir. J'étais à côté de lui pleurant et priant pendant que l'on s'empressait à lui donner des soins, et j'admirais surtout le calme ineffable de son visage et de son regard [4]. » Le 22, il quitta Strasbourg, pour continuer un voyage qui, par Sélestat, Saint-Dié, Colmar, Mulhouse, Belfort, Besançon, Lyon, Clermont, le Puy, La Savoie, Avignon, Marseille, le conduisit à Rome le 4 juillet. Le P. Lamoise, dans des notes, a rapporté que le Fondateur souffrait toujours des nerfs : « Quelquefois le très cher Père était obligé d'interrompre ses instructions subitement avant l'heure, à cause de la migraine ou d'une *tracasserie de ses nerfs : la parole lui manquait*. D'autres fois, il se surmontait et gagnait le dessus ; il y avait des jours même où la migraine lui passait dans le feu d'un sermon. Quand il était obligé de quitter ainsi subitement l'explication de la règle, il montrait tant d'humilité, de simplicité, de paix et de résignation qu'il produisait alors plus d'effet encore qu'en parlant [5]. » Le 18 mai 1847, il signale

1. *N.D.*, III, 150. Lettre du 17 février 1842 au Dr Libermann.
2. *Compléments*, 48. Lettre du 17 août 1844 à M. Luquet.
3. *N.D.*, VII, 517-519. Délibération du Conseil du 6 août 1845.
4. *N.D.*, VIII, 452-454. Notes du P. Blanpin.
5. *N D.*, VIII, 489. Témoignage du P. Lamoise. C'est nous qui soulignons.

à M. Dat, un malaise, pour s'excuser du retard qu'il a apporté à répondre : « Je viens d'avoir *un rude assaut qui a duré dix jours.* Je ne sais si c'était ma chère migraine ou quelque autre ami qui lui ressemble. Le fait est que je fus bien pris. Je suis encore très faible et incapable de travailler [1]. » L'état ne fait qu'empirer, puisque, les migraines devenant continuelles, il doit dicter ses lettres [2] et qu'écrivant à M. Dat, le 13 octobre, il avoue que l'été fut « l'époque la plus dure » pour sa santé. « La force et la continuité de mes migraines étaient telles que je n'en avais jamais éprouvé (sic) de pareilles... [3] »

L'année 1848 semble avoir été plus calme. En juillet, il écrit à son frère ces quelques lignes : « Ma santé va bien ; mes migraines ont diminué considérablement. J'ai à prendre des précautions contre les coliques. Je crois avoir remarqué que le kirsch me fait du bien. J'en prends, après les repas, lorsque je m'aperçois que ces vilaines coliques allaient venir, ce qui est rare, mais de temps à autre... [4] »

L'année 1849 fut très sombre et nous introduit dans une nouvelle, dans la dernière période de cette vie crucifiée. Elle fut marquée par une maladie de cinq mois. Vers le 15 avril, il tomba gravement malade. Le 9 mai, laissant son frère Félix mourant du choléra, il partit se reposer à Angers. Rentré le 26 mai, dès le lendemain, une rechute. Le 5 juin, il quitte à nouveau Paris pour la lande de Lougé. Il devra s'arrêter trois semaines au Grand Séminaire de Bayeux. Ce n'est qu'ensuite qu'il put prendre dix jours de repos au bord de la mer à Arromanches. « L'air de la mer m'a fait du bien et je suis à peu près remis », écrivait-il le 27 juillet 1849 [5]. L'état de faiblesse extrême, de prostration dans lequel était tombé le Vénérable préoccupait son entourage. Le P. Lannurien confiait ses inquiétudes au P. Le Vavasseur [6]. « Nous étions allés en Normandie, écrit le Père François... Au bout de cinq à six semaines, contrairement à nos prévisions, je le ramenai quasi mourant, son estomac ne pouvant plus rien supporter... [7] » Cette maladie, — qu'il est difficile de diagnostiquer — affectait l'estomac, et ces troubles avaient leur cause dans le mauvais fonctionnement du foie dont l'autopsie révéla la situation. Le Père accuse des vomissements opiniâtres [8] qui donnaient beaucoup à craindre. « On en vint à bout par le moyen de la glace dont on me fit prendre 50 livres pendant quinze jours. » Malgré l'amélioration constatée, cette secousse l'avait définitivement

1. *N.D.*, IX, 145. Lettre du 18 mai 1847 à M. Dat. C'est nous qui soulignons.
2. *Compléments*, 95-96. Lettre du 23 juillet 1847 à Mgr Luquet.
3. *N.D.*, IX, 280. Lettre du 13 octobre 1847 à M. Dat.
4. *Compléments*, 111. Lettre de juillet 1848 au Dr Libermann.
5. *N.D.*, XI, 139. Lettre du 27 juillet 1849 à M. et Mme Levavasseur.
6. *Compléments*, 126. Lettre de M. Lannurien, du 10 mai 1849, à M. Le Vavasseur.
7. *N.D.*, XI, 593-594. Intervention d'un empirique. Notes historiques.
8. *N.D.*, XI, 139. Lettre du 27 juillet 1849 à M. et Mme Levavasseur.

ébranlé. Le 26 octobre 1849, il écrivait au P. Le Vavasseur : « Je ne pense pas que je puisse soutenir encore longtemps l'énorme fardeau dont je suis chargé[1]. » Il avait encore à vivre vingt-sept mois d'un travail écrasant. Le P. Lannurien peut écrire à Mgr Kobès, le 8 novembre : « Il déploie une activité plus grande que jamais[2] » mais au prix d'efforts héroïques. L'expression qu'il adopte est significative : « Ma santé se soutient au milieu d'un travail de galérien[3]. » Ces lignes au P. Le Vavasseur du 28 décembre 1849 ont une résonance funèbre : « Vous seul paraissez l'homme que Dieu a destiné à cette œuvre. Il serait bon d'ailleurs que vous soyez là en cas de mort. Cependant, je dois vous dire, pour vous tranquilliser, que ma maladie n'a pas laissé de suite ; elle pourrait bien revenir, mais elle ne renferme pas un principe de maladie mortelle. C'est une affection au foie qui serait à craindre, mais sans danger[4]. »

Le Père a repris toute son activité. Il sait et il sent que ses jours sont comptés et il éprouve une joie intérieure non pas à se détruire mais à user ses dernières forces au service du Seigneur. Sa mentalité se reflète à travers trois fragments de lettres de cette année 1850. Le 22 janvier : « J'aime mieux mourir quelques années avant le temps et conserver la Congrégation dans le bon esprit qui doit l'animer... Le mal pourrait empirer... J'ai eu une petite secousse de toutes sortes de petites misères[5]. » A M. Blanpin, le 11 mars, il évoque sa maladie de l'année précédente et les séquelles qu'elle a laissées : « Ma dernière maladie est radicalement guérie, je le crois. Elle a duré six mois et je pense que l'épidémie (du choléra) y a eu une très grande influence, quoique je n'eusse eu aucun des symptômes de la maladie régnante. Je suis donc guéri, mais cette maladie m'a laissé *un certain détraquement que je crois nerveux*, qui me gêne pour les courses à pied dans les rues de Paris et pour les écritures. *Écrire une lettre est une affaire pour moi*[6]. » Il s'impose deux à trois heures de repos après les repas. Le 24 juin, il écrit à sa nièce Marie : « Je me suis retiré pour huit à dix jours dans la maison de campagne pour travailler et remettre un peu mon pauvre vieil homme qui vraiment fait comme s'il était bien vieux. Cette petite campagne est très gaie, bien solitaire et d'un bien bon air. J'y respire ; ma santé s'y remet visiblement, cependant je travaille opiniâtrement pendant huit heures par jour ; quatre heures consécutives le matin et autant

1. *N.D.*, XI, 208. Lettre du 26 octobre 1849 à M. F. Le Vavasseur.
2. *Compléments*, 139. Lettre de M. Lannurien, du 8 novembre 1849, à Mgr Kobès.
3. *N.D.*, XI, 324. Lettre du 28 décembre 1849 à M. F. Le Vavasseur.
4. *N.D.*, XI, 325. Lettre du 28 décembre 1849 à M. F. Le Vavasseur.
5. *N.D.*, XII, 34. Lettre du 22 janvier 1850 à M. Boulanger.
6. *N.D.*, XII, 117. Lettre du 11 mars 1850 à M. Blanpin. C'est nous qui soulignons.

l'après-midi... A Paris, il m'eût été impossible de travailler une heure de suite sans être très fatigué[1]. »

Avec 1851, le Vénérable a attaqué la dernière année de sa vie avec espérance, sinon avec optimisme. Faut-il le croire, se fait-il illusion sur son état, jouit-il d'une amélioration passagère, quand il trace ces lignes, le 22 février 1851 : « Je vais de mieux en mieux[2] »? A M. François qui fut son secrétaire de 1848 à janvier 1851, il ne cache pas son état : « Je suis obligé d'être bien bref, parce que *j'ai la migraine et à chaque phrase je quitte la plume pour tenir ma tête.* Vous savez ce que je vaux dans ces circonstances[3]. » Le 26 avril, il répond à Mgr Kobès qui lui avait adressé cet appel : Ah! si Marie vous inspirait la pensée de venir nous visiter! « Chaque fois que je vois dans vos lettres à nos chers confrères l'expression de ce désir, c'est une flèche qui me perce et un désir bien vif s'élève, mais en réfléchissant je suis arrêté tout court... J'ai acquis la conviction que je ne pouvais pas faire cette longue absence sans compromettre bien des choses, avec mes petites fièvres si fréquentes, *mon mal de foie* qui reparaît si souvent et une certaine lassitude dans les membres qui ne me quitte presque pas et qui m'empêche de faire une demi-heure de chemin sous peine de fièvre[4]. » Si, le 3 mai, il se dit : « devenu un peu plus fort[5] », le 29 novembre, il rend responsable les brouillards de l'automne de lui « brouiller la santé » et note : « J'ai de la peine à écrire[6]. » En décembre, la maladie s'aggrave. Vers la fin du mois, il s'alite. Le 7 janvier 1852, le docteur Libermann est informé des craintes de l'entourage. Le 31 janvier, des vomissements inquiétants se produisent. « Les derniers jours, il était brûlé d'un feu intérieur qui le consumait et lui donnait une soif qu'on ne pouvait calmer[7]. » Le 2 février, après un ravissement qui dura de 2 h à 3 h 15 et qui succéda à un profond assoupissement constaté les 31 janvier et 1er février, il mourut vers 3 h 15. Du long et émouvant récit de sa dernière maladie et des ultimes instants qu'a rédigé le P. Le Vavasseur, je transcris ces lignes qui intéressent le diagnostic à la recherche duquel nous sommes : « Je passe à son autopsie... Après bien du mal, je pus trouver un médecin pour ôter son cœur et sa langue. Avant d'ôter son cœur, son frère pria le médecin qui faisait l'autopsie de chercher la cause de son mal, et on trouva que son foie était tout ossifié. Ils en concluaient que depuis bien longtemps, dix ou douze ans, des souffrances avaient dû être

1. *N.D.*, XII, 244. Lettre du 24 juin 1840 à Marie Libermann.
2. *N.D.*, XIII, 46. Lettre du 22 février 1851 à M. Thiersé.
3. *N.D.*, XIII, 78. Lettre du 18 mars 1851 à M. François. C'est nous qui soulignons.
4. *N.D.*, XIII, 101. Lettre du 26 avril 1851 à Mgr Kobès. C'est nous qui soulignons.
5. *N.D.*, XIII, 121. Lettre du 3 mai 1851 à M. Arragon.
6. *N.D.*, XIII, 395. Lettre du 30 novembre 1851 à Mgr Lacarrière.
7. *N.D.*, XIII, 646. Souvenirs de M. Le Vavasseur sur M. Libermann recueillis en 1853.

horribles ; et sa vie un martyre et un prodige. Son cœur fut trouvé extrêmement petit [1]. »

Le 26 juillet 1865, dans le processus normal de l'information de la cause, eut lieu l'exhumation des restes du Serviteur de Dieu. La cervelle était intacte ; elle fut recueillie dans un coffre de zinc. Nouvelle reconnaissance, le 5 avril 1896. Le fait de la conservation de la cervelle ne peut manquer de frapper la curiosité religieuse et pose un problème. Le fait de la conservation d'une partie du corps, en soi très corruptible, appelle une explication que la science peut difficilement fournir. Le choix — dont le hasard ne saurait rendre compte — du centre nerveux, chez ce grand nerveux, pose un nouveau problème qui ne peut être éludé [2].

II. À LA RECHERCHE D'UN DIAGNOSTIC

« Les maux nerveux sont si singuliers et si variés. »

N.D., IV, 206.

Lettre du 24 avril 1843 à M. de Courson.

Nous avons réuni les données cliniques descriptives que nous possédons : elles sont lacunaires pour toute la période qui précède l'entrée de Libermann à Stanislas ; elles sont assez précises pour celle qui s'étend de 1827 à 1852 ; d'un point de vue scientifique, elles sont insuffisantes ; elles n'ont jamais été étudiées en vue d'un

1. *N.D.*, XIII, 646. Souvenirs de M. Le Vavasseur sur M. Libermann recueillis en 1853.

Le P. F.-X. Libermann fit la déposition suivante lors du Procès informatif : « Mon père assista à l'autopsie, et quoiqu'il ne pût suivre attentivement toute l'opération à cause de son émotion, il remarqua cependant une tumeur encéphaloïde de la grosseur d'un poing, implantée dans le mésentère entre le foie et l'estomac. Il s'expliqua suffisamment par là les douleurs atroces que le Vénéré Père avait dû continuellement éprouver depuis plusieurs années » *(Summarium)*.

2. Des recherches d'ordre historique seraient à faire pour inventorier les reliques des saints, du moins les plus importantes et en faire un classement. On aurait ensuite à réfléchir sur le caractère miraculeux de la conservation de ces restes (perspective scientifique) et sur la signification religieuse de cette conservation : saisir le rapport existant entre telle partie du corps qui échappe à la corruption et le sens de la vie, de la spiritualité, du message du saint (nous pensons au cœur de sainte Thérèse d'Avila). Même après leur mort, les saints, et jusque dans leurs reliques, parleraient aux hommes, seraient des signes de Dieu. Enfin nous sommes persuadé qu'on pourrait dégager les lois générales de la Providence ainsi manifestée, s'il est vrai, comme l'a établi Malebranche, que Dieu agit toujours par les voies les plus simples et les plus générales et que les miracles eux-mêmes obéissent, dans leur surgissement imprévu, imprévisible et humainement inexplicable, à des lois plus secrètes qui constituent les abîmes de sa Sagesse.

diagnostic. Le P. A. Rétif écrit : « On aimerait qu'un médecin fasse l'examen clinique de son tempérament psycho-physiologique. Une certaine outrance dans ses expressions et ses attitudes, une complaisance un peu maladive dans son abjection peut provenir de là. Nous ne pouvons que signaler cette piste, n'ayant pas la compétence pour nous y engager[1]. » D'ores et déjà nous apparaît l'état de santé du Vénérable dans ses lignes générales : prédisposition à des états nerveux, crises nerveuses et épileptiques de 1827 à 1838, rémission du mal mais permanence d'une extrême fragilité nerveuse. Un syndrome gastro-intestinal vient s'articuler au syndrome nerveux, surtout à partir de 1842, mais, dès 1838, il parlait de son « malheureux estomac[2] ». Une maladie de cinq mois en 1848. A travers des migraines continuelles, on s'achemine vers une grave affection hépatique qui provoque la mort après d'abondants vomissements symptomatiques.

1. *Le malade devant sa maladie*

Enregistrons d'abord les réactions du Vénérable devant sa maladie. Comme il s'agit d'un cas psycho-physiologique, ces données intéressent le diagnostic lui-même. Nous sommes, nous allons le voir, en présence d'un nerveux, d'un épileptique d'un type tout à fait spécial. Il manifeste un calme surprenant après ses crises ; il est indifférent à l'humiliation ; il est pleinement soumis à la volonté de Dieu.

Les médecins furent les premiers à constater, avec étonnement et admiration, cette sérénité humainement inexplicable. Le P. Coyer qui a connu le Vénérable à Issy et à Rennes nous le dit expressément : « La maladie du bon M. Libermann continuait à produire des crises qui servaient à manifester son admirable patience et son abandon à la Providence divine. J'ai encore entendu dire à M. Pinault que dans les premiers temps qu'il était à Issy, le médecin de la maison venant le voir, après son attaque d'épilepsie, ne pouvait rien comprendre à son calme et à la sérénité de sa physionomie, le voyant paisiblement couché sur son lit, les yeux fixés sur une croix noire qu'il se faisait mettre sur une petite table couverte d'un linge blanc. Ordinairement, après ces crises, disait le médecin, les malades sont pris d'une violente tristesse, que si on n'avait pas soin d'enlever les couteaux et autres instruments de ce genre, ils seraient capables de se donner la mort. M. Pinault nous disait, en effet, que le bon Libermann, comme il l'appelait, lui avait avoué qu'un jour passant

1. A. Rétif, *Pauvreté spirituelle et mission d'après le P. Libermann*, p. 31, note 2.
2. *N.D.*, I, 375. Lettre du 4 janvier 1838 à M. Telles.

sur un des ponts de la Seine, du côté de Notre-Dame de Paris, il s'était senti pressé d'une si profonde mélancolie que, s'il n'avait pas été chrétien et fortifié par sa foi, il se serait jeté dans la rivière [1]. » M. Perrée avait reçu la même confidence sur ces tentations de désespoir et sur ces impulsions au suicide : « Par rapport aux peines intérieures, il m'a dit dans ses confidences intimes qu'elles étaient si violentes et accompagnées d'*une si terrible tentation de désespoir* que plus d'une fois, longeant les quais de la Seine, il s'était vu forcé de prier son compagnon de le bien tenir pour l'empêcher de se jeter dans la rivière [2]. » Il était très lucide sur son état. Le P. Ducournau a rapporté une conversation que le Vénérable eut avec un séminariste déprimé qui lui reprochait de parler du découragement sans l'avoir vécu lui-même : « Ah! mon très cher, lui répondit notre Bienheureux (sic), je ne vous souhaite pas de passer par le crible où j'ai passé ; je ne vous souhaite pas que la vie vous soit jamais à charge comme à moi. Je ne passe jamais sur un pont sans que la pensée de me jeter par-dessus les parapets ne me vienne pour en finir avec ces chagrins ; mais la vue de mon Jésus me soutient et me rend patient. » Et le P. Ducournau ajoute : « Il paraît en effet que dans ses grandes tribulations la tentation de suicide tourmentait le cher défunt. Aussi avait-il soin, je tiens ceci de quatre ou cinq témoins, de faire enlever de sa portée les couteaux ou objets tranchants qu'il aurait pu saisir durant ses attaques d'épilepsie [3]. » Dans la crise qu'il eut à Strasbourg dans sa famille, les siens purent contempler cette âme radieuse qui transfigurait ce pauvre corps. Le P. Blanpin nota : « J'étais à côté de lui pleurant et priant pendant que l'on s'empressait à lui donner des soins, et j'admirais surtout le calme ineffable de son visage et de son regard. Jamais je n'oublierai l'impression de cette placidité au milieu de la souffrance et de la douceur des paroles qu'il me dit à demi-voix alors que les fatigues de sa crise le tenaient encore comme accablé [4]. » A la réflexion sur ces témoignages, le calme, à ces moments-là, apparaît de caractère surnaturel puisqu'il est inhabituel dans les cas analogues, qu'il est une victoire sur des états psychiques contraires, qu'il inhibe des impulsions menaçantes, qu'il atteint enfin une qualité de profondeur spirituelle et de rayonnement qui impressionnent l'entourage, les spécialistes d'abord.

Si l'épilepsie désespère ceux qu'elle atteint, elle les humilie. Or, nous dit le P. Blanpin, « l'humiliation et la souffrance le remettaient

1. *N.D.*, I, 450. *Notice sur M. Libermann* par le R. P. Coyer.
2. *N.D.*, I, 308. Témoignage de M. Perrée. C'est nous qui soulignons.
3. *N.D.*, I, 290. Lettre du P. Ducournau du 10 mai 1853.
4. *N.D.*, VIII, 454. Notes du P. Blanpin.

dans son véritable élément[1] ». C'est surtout à Rennes qu'il eut à souffrir de cette misère physiologique. A Saint-Sulpice et à Issy, il était l'objet, de la part de la majorité des élèves, d'une vénération qui réduisait les mépris naturels et les répugnances instinctives. Ces messieurs savaient que Job et saint Paul, si fortement marqués dans leur chair, étaient aimés de Dieu. M. Viot représente bien cette mentalité la plus bienveillante : « J'étais en récréation avec le Vénérable François Libermann lorsqu'une de ses premières attaques d'épilepsie, je crois même la première, le frappa et le renversa, et *j'eus l'honneur* de le transporter sur son lit avec deux ou trois de ses confrères et de lui donner mes soins[2]. » Pierre Lachèze traduit la force de la fascination qu'il exerçait : « Le noble ami, avec son abord d'un insaisissable agrément, nous introduisit par son affabilité dans l'intérieur du sanctuaire dont nous n'osions même aborder le parvis. Il nous semblait que cette nature si belle et si pure était pour nous un ange, qui nous ouvrait et préparait les voies au milieu même de nos perplexités et de nos doutes sur notre vocation[3]. » Mgr de Conny nous dit que, parmi les directeurs, « plusieurs professaient beaucoup de respect et de vénération pour lui[4] ». La rareté relative des grandes crises et des accidents visibles ne faisaient pas de cet être — que la main de Dieu avait touché (*Jb* 19, 21) — une épave. A en croire M. Perrée du moins : « Il est certain que, si l'on n'avait pas été averti de son mal, on n'en aurait pas eu connaissance par son extérieur, puisque pendant plusieurs années de séminaire je n'ai pu, quoique averti, en apercevoir aucun symptôme[5]. » N'idéalisons pas la situation. Nous sommes dans un séminaire où le meilleur voisine avec le médiocre et où peut s'égarer le pire, où l'élément dominant est jeune. C'est la vie de communauté dans laquelle les menus incidents, sur un fond monotone, prennent un relief accusé. C'est une maison où l'élite sociale et intellectuelle se trouve groupée : fils de famille, futurs évêques. Louis de Goy a été vrai : « A l'époque de l'année où sa maladie devait éclater ou quelque temps après, il paraissait plus souffrant, il semble qu'il parlait avec une certaine oppression ; cela lui attirait quelque *mépris* des séminaristes un peu étourdis qui savaient sa maladie et le comparaient aux malades des hospices ; il s'en apercevait bien, mais était également bon et affable pour tous[6]. » A défaut de mépris, c'était, de la part de quelques-uns, la curiosité et la pitié, à entendre M. Delgove : « Les circonstances

1. *N.D.*, VIII, 454. Notes du P. Blanpin.
2. *N.D.*, I, 132. Lettre de M. Viot du 9 janvier 1878. Souligné dans le texte.
3. N.*D.*, I, 121. Témoignage de M. Pierre Lachèze.
4. *N.D.*, I, 400. Déposition de Mgr de Conny au Procès apostolique, 3 novembre 1882.
5. *N.D.*, I, 313. Témoignage de M. Perrée.
6. *N.D.*, I, 300. Lettre de M. de Goy du 23 avril 1853. C'est nous qui soulignons.

antérieures de sa vie jetaient bien sur lui quelque intérêt, mais le soin qu'il prenait de se faire petit, de s'amoindrir sans cesse, avait éveillé autour de lui une sorte de commisération qui n'eut pas toujours pour objet que son infirmité physique. J'avoue en toute simplicité y avoir été trompé moi-même... [1] » Les meilleurs avaient à vaincre leurs répugnances pour lui rendre les services que nécessitait immédiatement sa situation. « Nous l'avons vu souvent tomber au milieu des saints exercices et même dans l'ancienne chapelle dont il ne reste plus que le bas d'un pilier, et nous l'avons nous-même, *malgré notre répugnance*, aidé à le porter à quatre dans sa modeste cellule, afin que l'on pût y calmer ses terribles convulsions. Après cette douloureuse épreuve, qui nous déchirait le cœur à tous, il revenait à la sérénité et à l'épanouissement de sa belle âme ; et son doux sourire nous prouvait mieux que la parole, qui ne lui était pas aussitôt rendue, toute la sincérité de sa reconnaissance pour les bons services qu'il avait reçus de nous tous. Il avait sur toute sa physionomie un air de douceur qui attirait les cœurs [2]. »

Ce calme souverain, que tous ont attesté, n'était possible que parce qu'il était surnaturel et il était surnaturel en ce sens qu'il était la conséquence et le reflet extérieur d'une soumission intérieure entière à la volonté de Dieu. Il n'est plus d'inquiétude ni d'impatience pour celui qui se sait dans la main de Dieu (*Sap* 3, 1) et qui progresse dans des voies que le Seigneur a préparées. François Libermann voit cette maladie inscrite dans le plan providentiel ; elle révèle les intentions divines à son égard. Aussi est-elle, pour lui, un trésor. La lettre du 8 juillet 1830 à son frère et à sa belle-sœur de Strasbourg est un hymne à cette volonté de Dieu : « Je puis vous assurer que *ma chère maladie est pour moi un grand trésor*, préférable à tous les biens que le monde offre à ses amateurs... [3]. » Le chartreux Dom Salier l'avait compris par intuition : « C'est de lui-même que j'ai appris qu'il était sujet à tomber du haut mal : il n'en paraissait pas plus affecté ni affligé que de la chose la plus indifférente. Je croirais même volontiers qu'au fond de son cœur, il s'en réjouissait et en bénissait Dieu comme d'une grâce et d'une faveur [4]. » Cette héroïque soumission au bon plaisir de Dieu n'excluait pas la souffrance. Peu porté aux confidences sur son état, il lui arriva, soit pour les consoler, soit pour les aider, par sa propre expérience, de laisser pressentir quelque chose de son martyre intérieur. A Louis de Goy : « Je souffre beaucoup ; il me semble que quelque chose me tord

1. *N.D.*, I, 285. Lettre de M. Delgove du 23 juillet 1869.
2. *N.D.*, I, 122. Témoignage de M. Lachèze. C'est nous qui soulignons.
3. *L.S.*, I, 10. Lettre du 8 juillet 1830 au Dr Libermann et à sa belle-sœur. C'est nous qui soulignons.
4. *N.D.*, I, 114. Souvenirs de Dom Salier, 21 décembre 1860.

et me déchire les entrailles : c'est très douloureux. » — « En disant cela, raconte le confident, il éprouva en effet quelques variations dans sa figure par excès de sa souffrance... [1]. » Crucifié avec le Christ, c'est dans l'union à ses souffrances qu'il vivait ces moments atroces à la menaçante périodicité. « Comme il sentait que ses attaques allaient le prendre, écrit le P. Ducournau, il se fermait chez lui et se plaçait devant son crucifix, auquel il offrait et l'humiliation et les souffrances de sa maladie [2]. » Après les crises, il reprenait la vie de communauté et se pliait à ses horaires exigeants. Une telle violence sur lui-même l'épuisait ; il allait au-delà de ses forces disponibles. « Comme ses traits étaient altérés lorsqu'il reparaissait aux exercices communs après quelques jours de repos! nous dit M. Delgove. Une fois entre autres, j'ai aidé à le transporter sous une fenêtre pour lui donner de l'air [3]. »

L'acceptation de sa maladie et de ses conséquences incluait un sacrifice suprême : celui de renoncer à la perspective du sacerdoce incompatible avec cette affection nerveuse, du moins si Dieu ne le guérissait pas. Il demeura ainsi onze ans minoré. Cette longue attente, préférable sur le plan mystique à une accélération inquiétante, créait en lui une âme éminemment sacerdotale et sa présence à Issy renouvela Saint-Sulpice, selon M. Carbon [4]. De cet immense regret, il s'entretenait une fois ou l'autre avec les séminaristes. Les jours d'ordination qui ravivaient ses plaies jamais cicatrisées étaient pour lui des jours d'oblation douloureuse et de silencieuse adoration. Il disait à Louis de Goy : « Que vous êtes heureux, vous! vous serez prêtre [5]! » Et M. Raymond, vicaire général de la Nouvelle-Orléans : « Il était sans doute affligé de ne pouvoir être encore promu aux Saints-Ordres ; mais son humilité lui faisait accepter et supporter son état avec un parfait abandon à la volonté de Dieu [6]. » Le consentement à la volonté de Dieu l'empêche-t-elle de demander la guérison, par la prière, même de solliciter un miracle? Quelle est la plus belle attitude spirituelle, celle de l'abandon inconditionné ou de la foi confiante qui appelle le miracle? Comment le Vénérable résolut-il ce problème qui, maintenu sur un plan abstrait, ouvrirait une discussion interminable, et que seule éclaire l'inspiration indi-

1. *N.D.*, I, 299. Lettre du 23 avril 1853 de M. de Goy.
2. *N.D.*, I, 289. Lettre du 10 mai 1853 du P. Ducournau.
3. *N.D.*, I, 286. Lettre du 23 juillet 1869 de M. Delgove.
4. *N.D.*, I, 289. Propos recueillis par le P. Ducournau :
— Onze ans minoré, sans pouvoir avancer dans les ordres! Quelle conduite de Dieu!
— Que dites-vous là? reprit M. Carbon, Dieu avait des desseins plus grands que ceux d'éprouver et de faire souffrir M. Libermann ; il voulait donner au Séminaire Saint-Sulpice un modèle qui le réformât : voilà pourquoi il l'y a tenu si longtemps.
Le P. Ducournau déclare : « Je puis donner cette parole pour textuelle. »
5. *N.D.*, I, 301. Témoignage de Mme Rémond.
6. *N.D.*, I, 282. Lettre du 5 août 1878 de M^e^. Raymond.

viduelle en fonction de la vocation personnelle? N'a-t-il pas hésité ou évolué ou varié? Il refuse qu'on implore sa guérison. Le prince Alexandre de Hohenlohe passait à Saint-Sulpice. Il avait la réputation d'un thaumaturge. Tous suppliaient le prélat qu'il intervînt auprès de Dieu pour François Libermann. Ce dernier n'y consentit pas [1]. Par contre, il aurait dit à Pierre Lachèze et à des séminaristes : « Ah! mon cher ami, priez avec moi la Sainte Vierge, car j'espère obtenir de la Mère de Dieu ma guérison [2]. » N'est-il pas allé à Notre-Dame de Lorette pour arracher cette guérison? Nous pensons 1. que l'état spirituel fondamental de Libermann était l'abandon intégral dans l'héroïque sacrifice du sacerdoce avec, parfois, sur ce lac tranquille, des remous, tellement il avait l'esprit du sacerdoce et la conviction intérieure d'une vocation sacerdotale ; 2. qu'il se rendit à Lorette, moins pour forcer le ciel que pour obtenir de Marie le franchissement de l'obstacle. Il avait, à ce moment, la certitude de sa vocation de fondateur missionnaire qui exigeait la réception des Ordres ; 3. qu'il a intercédé moins pour la suppression de sa maladie que pour l'élimination de ce qui, en elle, l'éloignait de l'autel. En fait, il resta un malade qui ne vécut que dix ans à peine ; il put devenir prêtre et sa vie sacerdotale se transfigura en une existence victimale. Le P. Schwindenhammer pouvait écrire, quelques heures avant la mort du Vénérable, (à 7 h 30, le 2 février) : « Considéré au point de vue de la foi, il me semble que le cher Père a été une de ces victimes que Dieu choisit entre mille pour continuer sur la terre son sacrifice pour le salut des âmes ; c'est aussi le sentiment de M. Desgenettes [3]. »

On peut s'incliner devant la volonté de Dieu qui choisit pour nous la maladie et devenir un malade, s'installer, se réfugier dans la maladie. L'homme est avide d'action et de repos. Il peut aller d'un extrême à l'autre. Il lui est pénible d'abandonner l'action mais le repos n'est pas pour lui sans charme et on voit des malades franchir le seuil de la démission après avoir connu la tentation de la révolte devant leur destinée. Le malade s'accepte comme malade, il entend qu'on le considère comme malade, il oublie les autres pour penser à lui dans un repliement égoïste que justifie à ses yeux sa situation. Or François Libermann ne s'est pas retranché dans la maladie. Assumant les limites qu'elle lui imposait, il a vécu comme s'il n'était pas malade. Malade, il fut un homme d'action. Il se désintéressa, autant que la prudence le lui permettait, de ses états et il indiquait aux autres cette ligne de conduite partiellement libératrice :

1. *N.D.*, I, 123-124. Témoignage de M. Jarrier.
2. *N.D.*, I, 121. Témoignage de M. Lachèze.
3. *N.D.*, XIII, 662. Lettre du 2 février 1852 du P. I. Schwindenhammer.

« Il voulait, écrit Louis de Goy, qu'on ait l'esprit libre et calme dans les grandes douleurs. Je souffrais des dents et n'étais guère patient ; il avait la bonté de venir me parler et m'occuper d'autres choses, exprès pour m'habituer à ne pas tant fixer mon attention sur ma souffrance [1]. » Il suivait l'exemple de sainte Thérèse à qui il ressemble sur ce point [2]. Loin de se constituer comme un centre d'intérêt, il allait aux autres, s'occupait d'eux, communiait à leurs joies et à leurs souffrances, partageait leurs difficultés, les réconfortait dans leurs épreuves et leurs tentations, les guidait dans leur vocation. « Il s'attachait à tout ce qui était souffrant, découragé et malheureux [3]. » S. Weil, souffrante elle aussi, se sentait attirée irrésistiblement par la souffrance de ses frères.

Le Vénérable Libermann a aimé la maladie, a discerné en elle une grâce, parce que Dieu la voulait pour lui. Il ne l'a jamais érigée en fin mais l'a considérée comme un moyen, un chemin royal pour la rencontre de ceux qui souffrent et pour la saisie de Dieu qui, crucifié, est atteint sur la croix. Il n'est pas exagéré de dire qu'il a été l'un des êtres les plus crucifiés que l'on peut imaginer mais qui a mené comme un géant le combat de Jacob et de l'Ange. La maladie fut créatrice de sa valeur et de sa Congrégation. L'amour a illuminé sa souffrance et la souffrance a décuplé son amour.

2. *Sondages étiologiques*

Imprévue dans son déroulement, imprévisible dans les réactions psychologiques et spirituelles qu'elle provoqua, la maladie de Libermann fut non moins mystérieuse dans ses causes. A la suite du malade lui-même et selon les observations de ses contemporains, nous allons nous livrer à certains sondages. A défaut d'une explication définitive et pleinement satisfaisante, du moins ouvrons-nous des pistes. L'influence de l'hérédité et de la constitution, la tension psychologique, les intentions providentielles de Dieu ont été et peuvent être invoquées.

1. *N.D.*, I, 299. Lettre du 23 avril 1853 de M. de Goy.

2. Sainte Thérèse d'Avila, qui fut une grande malade et une femme d'action, condamnait ces femmes qui entrent au monastère pour ne pas mourir (*Chemin de la Perfection*, ch. XI p. 632, Éd. du Seuil).

Elle était persuadée que « Le Seigneur nous rend d'autant plus malades que nous nous soignons davantage » (*id.*, p. 633) et elle constatait que « notre corps a cela de mauvais que plus on le soigne, plus il se montre exigeant » (ch. XII, p. 636). Aussi conseillait-elle à ses religieuses de ne pas se reposer dans les dispenses mais d'essayer quelquefois ses forces (*Pensées sur l'amour de Dieu*, ch. II, p. 1407).

3. *N.D.*, I, 317. Lettre du 10 août 1869 de M. Beluet.

a. Le Terrain

Quel était le terrain familial et caractériel ? Dès avant l'apparition des grandes crises, Jacob présentait des prédispositions nerveuses. Son professeur Titescher, qui l'avait vu à Metz en 1825, avait remarqué sa nervosité : « Il y avait dans les lèvres quelque chose de convulsif, et pour mon compte, je le croyais épileptique[1]. » Le P. Corbet, rendant visite, à Nancy, au rabbin Isaac Libermann, avait été frappé par les ressemblances des deux frères : « M. Libermann est un peu au-dessus de la taille moyenne ; il a les cheveux blancs, le front large ; quand il parle, il ferme un peu un œil et a un mouvement de lèvre quelque peu disgracieux ; son langage est bref et sec[2]. » Samson était porté au scrupule, à la mélancolie, à l'inquiétude. Le Vénérable lui écrivait, le 27 juin 1844 : « Ces tentations de découragement ne m'inquiètent pas ; elles tiennent au fond de ton caractère. Je ne crois pas que tu en sois coupable, car elles ne sont pas avouées par la volonté ; tu éprouves ces sentiments malgré toi, elles achèvent de te crucifier[3]. » Sa sœur Sara manifestait une impressionnabilité excessive et explosive. Voyant son frère en soutane, elle se cache la tête entre ses mains, pousse « un cri de surprise et comme d'effroi », se jette à son cou en pleurant et lui dit « d'un ton à percer le cœur » : « Oh! je suis si malheureuse! » Elle pleura très longtemps. Les larmes deviennent contagieuses : « Nous étions si touchés, écrit le P. Libermann, que nous pleurions tous les deux comme des enfants, sans pouvoir, pendant longtemps, proférer une parole. » Le Père juge sa sœur « très sensible, passablement exaltée[4] ». Dans quelle mesure a joué l'hérédité ? M. Perrée estime que François avait une bonne constitution : « Son aspect annonçait une certaine vigueur et une force musculaire dont je l'ai vu, même après ses maladies, donner des preuves qui nous étonnaient, comme des marches longues et forcées, des poids considérables soulevés aisément. A Rome, j'avais peine à le suivre dans les pèlerinages lointains, et jamais il ne paraissait fatigué. Pendant mes quatre années de séminaire, je ne lui ai connu aucune indisposition et n'ai pas ouï dire qu'il soit monté à l'infirmerie, si ce n'est pour visiter les autres, ce qu'il faisait très souvent[5]. » Indéniable fut cette résistance physique générale. Elle peut être musculaire sans être nerveuse, elle fut surtout psychique et spirituelle. Dans la chaîne des causalités efficientes, telle que la médecine psychoso-

1. *N.D.*, I, 57. Lettre du 28 octobre 1854 de M. Titescher.
2. *N.D.*, I, 16. Lettre d'août 1878 du P. Corbet.
3. *N.D.*, VI, 252. Lettre du 27 juin 1844 au Dr Libermann.
4. *L.S.*, I, 196-201. Lettre du 23 septembre 1836 au Dr Libermann et à sa belle-sœur.
5. *N.D.*, I, 307. Témoignage de M. Perrée.

matique nous les découvre, la force nerveuse est la vraie base organique de la force morale. La force morale est l'excitant de la force physique[1]. Cette résistance avait cependant ses limites. Sa fatigabilité était évidente. Il traversait des périodes d'excitation et de dépression. Par ailleurs, il disposait d'un capital de forces surnaturelles qui échappe à notre estimation. M. Perrée est optimiste. Son objectivité nous semble ici sujette à caution. La thèse qu'il professe de l'origine surnaturelle de sa maladie l'incline à négliger les facteurs proprement somatiques. Il ne faudrait pas non plus exagérer sa nervosité. L'abbé Aubry le vit en fréquentant les cours de Sorbonne ; il fut attiré par sa douceur, l'aménité de son sourire. « Je l'ai toujours vu dans le calme. » Il ajoute : « Il était évidemment fort vif par nature ; et lorsque plus tard j'appris qu'il passait pour épileptique, je n'y pus croire et j'attribuai tout à une irritation des nerfs[2]. »

Tous ceux qui ont connu Libermann ont souligné son calme habituel, « une grande égalité de caractère et une sérénité constante[3] », « une sérénité inaltérable[4] », « une physionomie douce, calme, uniformément suave », « d'une humeur égale au milieu de toutes les tribulations[5] », « calme et doux[6] ». Ce calme n'était pas naturel, il était l'effet de l'action de la grâce. M. Perrée signalait la discontinuité, en lui, de la nature et de la grâce. Il lui reconnaît « un caractère très vif et même violent[7] », « une extrême vivacité naturelle[8] ». Il constatait que cette sérénité était une conquête. « On voyait bien par la vivacité qui étincelait dans tout son être, jointe au calme, à la modération, à la gravité qui le distinguait, qu'il avait dû s'imposer de grandes violences pour se donner tout entier à Dieu[9]. » L'abbé Aubry voit dans cette maîtrise de soi le signe éclatant de sa vertu : « Ce qui prouve surtout la vertu du jeune Libermann, c'est qu'elle était tout à fait en dehors de son caractère : il était évidemment fort vif par nature[10]. »

Résumons-nous. Jacob était juif. Le juif est un être impressionnable à l'excès, d'une incontestable fragilité nerveuse. Dans sa famille, des manifestations assez sensibles de nervosisme et d'inquiétude. Il possède un caractère vif et violent qui a disparu sous

1. Ch. BAUDOIN, *La Force est en nous*, Coll. Action et Pensée, Éd. du Mont Blanc, 1944.
2. *N.D.*, I, 75. Témoignage de M. Aubry.
3. *N.D.*, I, 139. Témoignage de M. Ozanam (frère de Frédéric).
4. *N.D.*, I, 284. Lettre du 3 juillet 1869 de M. Balme.
5. *N.D.*, I, 280. Lettre du 31 décembre 1857 de M. de Béchillon.
6. *N.D.*, I, 347. Lettre du 8 décembre 1858 de Mgr Poirier.
7. *N.D.*, I, 307. Témoignage de M. Perrée.
8. *N.D.*, I, 313. Témoignage de M. Perrée.
9. *N.D.*, I, 303. Témoignage de M. Perrée. M. Perrée a laissé deux cahiers de notes sur son ami.
10. *N.D.*, I, 75. Témoignage de M. Aubry.

un calme surnaturel. Nous avons donc un terrain racial, familial et caractériel favorable au surgissement d'une affection nerveuse.

b. Tension psychologique et Conflits intérieurs

Le terrain était préparé. L'histoire du sujet nous fournit une deuxième série de causes. Nous pouvons discerner une relation de causalité entre les accidents de sa santé et les événements de sa vie extérieure et intérieure.

Le P. Libermann qui réfléchissait sur ses états, a retenu quelques causes que nous allons énumérer : ce sont les efforts extrêmes qu'il déploya, qui, provoquant une dangereuse tension psychologique, ont entraîné un déséquilibre nerveux. D'abord l'étude de l'hébreu dès l'âge de quatre à cinq ans. Grillard l'a noté : « C'est sans doute dans cette étude trop soutenue et trop appliquée qu'il avait pris le germe de cette maladie...[1] » Ensuite, l'application, à Saint-Sulpice, aux études théologiques et à l'oraison. Il écrit à son frère, le 8 avril 1829 : « Je crois que le travail d'esprit m'avait fatigué ; j'étais occupé toute la journée sans relâche à l'étude de la théologie ; aussi maintenant, dès que je veux travailler un peu, je sens un serrement à la tête, comme si le front et les tempes m'étaient ceints d'un bandeau de fer[2]. » A son frère Samson il rend compte de l'amélioration survenue : « Je fais mon oraison, exercice qui est le plus capable de les (les nerfs) irriter et je ne sens cependant rien du tout[3]. » Dès que les crises eurent commencé, la seule angoisse de leur réapparition était une cause de leur surgissement. Il a dicté, le 2 juillet 1845, au P. Lannurien une longue lettre destinée à Mlle Barbier. J'y relève un paragraphe très précieux pour nos recherches et digne d'un neuropsychiatre : « Je vous dirai seulement qu'en général, les affections nerveuses ont besoin d'être oubliées, négligées, méprisées. J'ai été assujetti à ces sortes de maux dans ma jeunesse, et cela d'une manière bien violente. Ce qui me faisait le plus de mal, c'étaient la crainte, les inquiétudes, les précautions. Il faut secouer ces mouvements, ces agitations de l'âme, se distraire de soi-même dans ces moments-là, ne pas se laisser prendre par les angoisses nerveuses du cœur, mais agir avec force contre ces sentiments et se mettre dans une grande indifférence devant Dieu, pour éprouver du mal ou ne pas en éprouver. Étant ainsi disposé, on agit comme si l'on n'avait jamais rien éprouvé. Je vous dis la marche que j'ai

1. *N.D.*, I, 84. Témoignage de M. Grillard.
2. *N.D.*, I, 150. Lettre du 8 avril 1829 au Dr Libermann.
3. *N.D.*, I, 149. Lettre du 27 juillet 1828 au Dr Libermann.

suivie, dès que j'ai commencé à me donner au bon Dieu ; je l'ai suivie par esprit de foi et dans le désir de plaire à Dieu, sans penser à recouvrer la santé par ce moyen, parce que je ne me doutais pas que cette conduite pût être utile. Par le fait, elle a eu une grande part à ma guérison[1]. » Si l'indifférence au mal peut améliorer, la préoccupation ne manque pas d'aggraver la situation.

Le régime de vie auquel il fut soumis était de nature, sinon à provoquer les incidents, du moins à altérer sa santé, à retarder ou à empêcher toute guérison : lever matinal à cinq heures et longues heures à jeun consacrées à la prière[2] ; stations à genoux, immobile, à la salle des exercices et à la chapelle[3] ; chambres sans feu en plein hiver[4] ; alimentation peu adaptée à un malheureux estomac[5] ; courses fréquentes à pied à Paris[6]. Ne rendons pas les supérieurs totalement responsables. Libermann ne sollicita pas de dispenses ; on ne lui en offrit pas. En ces temps-là, l'autorité attendait tout, pour la formation des âmes, d'une rude éducation de la volonté ; il semble qu'à Issy les économes aient été plus délicats à son égard. Il sera un supérieur d'un autre style, plus salésien, plus maternel. Sa générosité ardente, loin de le modérer, le poussait à l'extrême. Il voulait disparaître dans l'anonymat de la communauté et se livrer à Dieu. Le corps, pour lui, était un instrument au service de Dieu et sa meilleure utilisation était de se consumer pour la gloire de Dieu. Il a déclaré que, dans les débuts de la vie spirituelle, on est facilement imprudent, mais il ne semblait pas avoir la contrition des excès qu'il avait commis. « La prudence, il est bien dangereux de chercher à avoir cette vertu. Celui qui la cherche, le plus souvent trouvera la fausse pour la vraie prudence, la prudence de son amour-propre au lieu de la prudence de Dieu. La prudence n'est pas la vertu des commençants, il ne faut même jamais leur en parler. Quand ils auront fait un grand progrès, alors Notre-Seigneur la leur donnera[7]. » Dans sa lettre à Mgr Cadolini, il a reconnu qu'il aurait pu se soigner d'une façon plus efficace : « Ces accès ne viennent que par occasion. Je puis les prévenir si je prends les précautions

1. *L.S.*, III, 495 et *N.D.*, VII, 237-238. Lettre du 2 juillet 1845 à Melle Barbier.
2. *N.D.*, I, 149. Lettre du 27 juillet 1828 au Dr Libermann.
3. *N.D.*, I, 286. Lettre du 23 juillet 1869 de M. Delgove.
4. *N.D.*, I, 295. L. de Goy : « Je souffrais le froid avec impatience et je me chauffais plus par sentiment brut que par raison ; il venait me voir dans ma chambre, ayant les pieds glacés, le corps transi de froid et se mettait avec calme et une sorte d'insensibilité, sans affectation, vers mon feu ; sa figure s'altérait de souffrance sans qu'il fît de mouvement ; mais il continuait de m'écouter et me conseiller ; il me dit quelquefois : « Je souffre beaucoup, mais cela ne fait rien » (Lettre du 2 février 1853).
5. *N.D.*, I, 375. Lettre du 4 janvier 1838 à M. Telles.
6. *N.D.*, I, 299. L. de Goy : « Un jour, il était venu me donner conseil dans ma chambre et m'avait dit en arrivant : Il faut que je parte à telle heure sous peine d'aller à pied de Paris à Issy, et cela m'est mauvais pour la santé » (Lettre du 23 avril 1853).
7. *C.S.J.*, ch. VII, 331.

nécessaires ; et, depuis très longtemps, ceux que j'ai eus ne sont venus que parce que je n'ai pas pris ces précautions[1]. » Enregistrons, dans son laconisme, cette déclaration.

Enfin, c'est dans les conflits intérieurs paroxystiques que nous sommes porté à déceler les causes les plus prochaines du déclenchement des crises. Il est certain que les grandes crises se situent aux moments les plus dramatiques de sa vie. La première crise nerveuse de février 1827 se produit, à Stanislas, après les mois d'anxieuse recherche qui ont précédé sa conversion. Conflits intimes et familiaux se sont conjugés avec les émotions d'une retraite d'élection et d'un baptême d'adulte. La crise de décembre 1828 fut la conséquence de cette adaptation à la vie du séminaire où de larges détentes et des repos compensateurs ne furent pas prévus pour empêcher les effets dévastateurs de la violence inouïe exercée sur une constitution fragile. La crise du 7 février 1838 à Rennes fut fonction de la situation générale qui était la sienne dans cette Congrégation et cette maison, des rapports difficiles qui existaient entre lui et le P. Louis de la Morinière, et de cet auditoire que le pauvre acolyte redoutait[2]. Enfin, la crise de 1846, à Strasbourg, fut provoquée par une longue et pénible discussion avec son beau-frère sur la conversion. Il est trop évident que ces situations constituent des causes dispositives à l'éclatement de la crise, qu'elles sont le signal et le prélude nécessaire de son déclenchement, et que, dans les conditions données, elles les appellent.

Sur une constitution psycho-physiologique fragile, de graves événements d'ordre intime surgissent et s'enchaînent qui en bouleversent les éléments et entraînent l'orage épileptique.

c. Épreuve de Dieu et agressivité satanique

Le cas de Libermann n'est pas simple ; c'est un cas spécial où nature et grâce, maladie nerveuse et vie mystique composent un ensemble aussi passionnant à analyser que difficile à interpréter. Certains, dont M. Perrée, n'ont pas hésité à invoquer des causes surnaturelles qui seraient à l'origine de ses épreuves et ils ne découvrent aucun rapport de causalité entre l'état psycho-physiologique et la maladie. « Il ne paraît pas non plus que sa complexion ait été frêle et maladive avant ses épreuves et ses maladies, que l'on a toujours regardées comme accidentelles et même surnaturelles... L'opinion bien tranchée de tous ceux qui l'ont suivi de près est que tout

1. *N.D.*, II, 75-76. *Mémoire* du 27 mars 1840 à Mgr Cadolini.
2. *N.D.*, I, 490. Lettre du 1er décembre 1837 à M. P. Carron.

ce qui a paru en lui de faiblesse et d'infirmité était contraire à sa nature et tout providentiel[1]. » Plus nuancé, mais aussi catégorique, Mgr Poirier était convaincu que cette maladie était une épreuve sanctificatrice et assez facilement, il lisait, dans les phases de son évolution, les desseins lumineux de la Providence : « Beaucoup d'entre nous pensaient que ce n'était qu'une épreuve pour entretenir dans cette âme d'élite l'humilité, l'union avec Dieu et l'abandon total aux desseins de la divine Providence. Je suis même persuadé que le bon Dieu a voulu en cela lui donner une marque de sa protection et une preuve qu'il approuvait l'œuvre qu'il a entreprise pour sa gloire[2]. » Le P. Libermann lui-même, qui jamais n'a retenu cette causalité purement surnaturelle pour expliquer l'existence et la nature de sa maladie, a cependant révélé à M. Carron qu'il était à Rennes l'objet des manœuvres harcelantes du démon : « Le démon me crible en ce moment, pour me contraindre de cesser une chose qui le fait enrager... Il faut cependant agir, le Maître le veut, et il en est grandement glorifié. Le démon crève de rage et me fait endurer des supplices inouïs ; mais notre bon Seigneur me donne une force très grande, et je ne suis pas ébranlé, malgré la rage de l'ennemi...[3]. » Cette lettre est du 30 octobre 1837. Le 1er décembre, au même correspondant, maître de cérémonies à Saint-Sulpice, il déclare : « La violence de l'ennemi, à mon égard, a un peu diminué. Je vous assure cependant que je ne sais pas encore trop où j'en suis... Il y avait des moments où je croyais que notre bon Seigneur et Maître allait m'abandonner et me rejeter... Je vous avoue cependant qu'avec tout cela l'idée d'être rejeté du sein de notre bon Maître me fait frémir ; il n'en sera rien, mon cher, n'est-ce pas ? J'ai pris la résolution de ne plus y penser, et de le laisser faire de moi et en moi tout ce qui sera de son bon plaisir. Vive Jésus tout seul ! Mort et oubli total à toute créature et à moi le premier !...[4]. » Remarquons les dates : ces assauts dont la violence est affirmée sont des derniers mois de 1837. La crise de février 1838 se prépare. En 1851, écrivant à un Père, il rapprochait tous ses accidents de santé des maladies des africains : « Désormais, j'ai la gloire de pouvoir me dire aussi africain et plus africain que vous tous, car j'ai eu toutes les maladies de l'Afrique : il y a six à sept ans, j'eus une dysenterie ; l'été dernier, j'ai commencé par une fièvre pernicieuse et terminé par une fièvre hépatique[5]. »

1. *N.D.*, I, 307. Témoignage de M. Perrée.
2. *N.D.*, I, 347. Lettre du 8 décembre 1858 de Mgr Poirier.
3. *L.S.*, I, 335. Lettre du 30 octobre 1837 à M. P. Carron.
4. *L.S.*, I, 352-353. Lettre du 1er décembre 1837 à M. P. Carron.
5. *L.S.*, IV, 687-688. Lettre à un Père.

Toutes les maladies sont providentielles. La Providence agit par des voies générales ; elle peut aussi se manifester par des irruptions plus discontinues dans la trame ordinaire de l'existence, des interventions plus spectaculaires, tant pour éprouver les hommes que pour les libérer. Le cas biblique de Job dévoile certaines méthodes de la pédagogie divine. La maladie du P. Libermann s'inscrit dans le contexte d'une expérience trop incontestablement mystique, dans une vie apostolique trop importante, pour que la nature et la grâce, Dieu et le démon n'y opèrent pas synergiquement. L'Ange de Satan (*2 Co* 12, 7) n'est-il pas là pour souffleter ce serviteur de Dieu, pour arrêter son entreprise missionnaire ? Jésus voyait Satan tomber sur la terre comme la foudre (*Lc* 10, 18). L'épilepsie, stigmate de la nature, tare héréditaire, revanche sauvage d'une constitution violentée, projection symbolique des conflits internes, signe de Dieu.

3. *Essai d'un diagnostic*

a. Synthèse des symptômes

Avant de proposer un diagnostic, réunissons, dans une synthèse, les données symptomatologiques concernant le rythme de périodicité des crises, les signes avant-coureurs des attaques, la crise en elle-même, l'état du malade après les accidents.

Sur le rythme de périodicité, nous avons la déclaration du P. Libermann lui-même : tous les quinze mois[1]. Pierre Lachèze[2] et le P. Pinas[3] accusent des attaques fréquentes. Les avis divergents semblent venir de la distinction qu'on ne fait pas entre les grandes et les petites crises. Mgr de Conny qui pouvait observer le malade, de 1832 à 1834, écrit : « J'ai été témoin de certaines crises de son mal, lesquelles étaient alors *très fréquentes sous leur forme bénigne*[4]. »

Le malade sentait venir les crises. Il avoua à M. Millault, curé de Saint-Roch, que, les deux à trois jours qui précédaient les crises nerveuses, il se trouvait dans un état qui eût été le désespoir sans une forte intervention de Dieu[5]. Il voyait le mal arriver et s'abîmait dans la prière : « O mon Dieu, ayez pitié de votre Serviteur[6] ! » Il a déclaré qu'il pouvait les prévenir[7] ; on peut penser qu'il en

1. *N.D.*, I, 164. Lettre du 13 septembre 1835 au Dr Libermann.
2. *N.D.*, I, 122. Témoignage de P. Lachèze.
3. *N.D.*, I, 337. P. A. Pinas, *Le Vénérable Père Eudes et ses œuvres*, Paris, 1901.
4. *N.D.*, I, 400. Déposition de Mgr de Conny au Procès apostolique, 3 novembre 1882. C'est nous qui soulignons.
5. *N.D.*, I, 175. Déposition de M. Millault au Procès *de fama sanctitatis*, 3 août 1888.
6. *N.D.*, I, 289. Lettre du 10 mai 1853 du P. Ducournau.
7. *N.D.*, II, 75-76. Mémoire du 27 mars 1840 à Mgr Cadolini.

arrêtait quelques-unes[1]. « Je me rappelle, a noté Madame Fougas, qu'un jour que j'étais allé le voir, je fus douloureusement impressionnée en voyant se manifester sur sa figure tous les symptômes du mal cruel dont il était atteint. Aussitôt il élève ses regards au ciel en disant : « O mon Dieu, ayez pitié de votre serviteur ! » et à la minute le calme reparaît sur son visage et il continue la conversation comme si elle n'eût pas été interrompue[2]. »

Les grandes crises se déploient selon le processus classique : chute, perte de connaissance, convulsions, écume à la bouche[3]. La crise est d'une durée de trois quarts d'heure[4].

Après les crises, plusieurs jours de repos sont nécessaires[5] ; la parole n'est pas libre[6] ; le travail intellectuel est impossible : « Je sens un serrement à la tête, comme si le front et les tempes m'étaient ceints d'un bandeau de fer[7]. »

Un état nerveux permanent subsiste avec des variations d'intensité, lorsque les grandes crises ont disparu : tics[8], tremblements[9], « petits mouvements[10] »; à certains moments, extrême difficulté de parler[11] ou d'écrire[12], ou même de sortir pour de longues marches[13].

Enfin, le malheureux estomac, déjà en 1838, complique la situation[14]. Un lien de causalité réciproque existe entre le syndrome nerveux et le syndrome gastro-intestinal. Les migraines sont de plus en plus violentes après la disparition des grandes crises. Le Vénérable le note dans une lettre du 8 avril 1845 : « Il paraît que Dieu veut remplacer ma maladie de nerfs par cette migraine, car à mesure que la migraine est fréquente, la maladie des nerfs diminue[15]. » Mais il remarque aussi, en 1850, que sa maladie de 1848 a laissé un détraquement qu'il croit nerveux[16]. Ces migraines ont une telle violence qu'elles lui laissent à peine la faculté de penser[17].

1. *N.D.*, II, 224. Déposition du P. Ducournau au Procès apostolique, 13 mai 1884.
2. *N.D.*, II, 104. Lettre de 1853 de Mme Fougas.
3. *N.D.*, I, 132, 356, 521-522.
4. *N.D.*, I, 521-522. Déposition de M. Mangot, au Procès apostolique, 10 février 1852.
5. *N.D.*, I, 286. Lettre du 23 juillet 1869 de M. Delgove.
6. *N.D.*, I, 493. Lettre du 9 janvier 1838 à M. P. Carron.
7. *N.D.*, I, 150. Lettre du 8 avril 1829 au Dr Libermann.
8. *N.D.*, II, 224. Déposition de M. de Brandt, au Procès apostolique, 17 février 1882.
9. *N.D.*, III, 375. Renseignements recueillis, par le P. Delaplace, de la bouche du R. P. Collin.
10. *N.D.*, I, 493. Lettre du 9 janvier 1838 à M. P. Carron.
11. *N.D.*, I, 479. Déposition de M. de Brandt, au Procès apostolique, 17 février 1882.
12. *Compléments*, 95-96. Lettre du 23 juillet 1847 à Mgr Luquet. *N.D.*, XII, 117.
13. *N.D.*, XII, 117. Lettre du 11 mars 1850 à M. Blanpin.
14. *N.D.*, I, 375. Lettre du 4 janvier 1838 à M. Telles.
15. *N.D.*, VII, 125-126. Lettre du 8 avril 1845 à la Communauté de Bourbon.
16. *N.D.*, XII, 117. Lettre du 11 mars 1850 à M. Blanpin.
17. *N.D.*, VIII, 80. Lettre du 20 mars 1846 à Mère Javouhey.

b. Le diagnostic

Muni de ces données, un diagnostic nous paraît possible. Nous nous référons à la remarquable étude du Docteur Henri Ey sur l'épilepsie [1]. Il propose la définition suivante de l'épilepsie : « ensemble de troubles paroxystiques de la conscience dont la crise convulsive généralisée représente la forme typique maxima [2]. » Il ne cache pas l'extrême difficulté que l'on rencontre quand on essaie un classement des différentes épilepsies : « A peine croit-on avoir saisi un type spécifique que celui-ci s'évanouit [3]. » Redlich et O. Biswanger avaient lancé une distinction qui a été longtemps retenue : l'épilepsie essentielle, idiopathique, cryptogénique, génétique, commune, d'origine psychique et qui relève de la psychiatrie et l'épilepsie symptomatique, lésionnelle, secondaire, focale, d'origine organique, dont le type intéresse la neurologie. « Cette vieille dichotomie, écrit l'auteur, ne tient guère debout et il vaut mieux l'abandonner plutôt que de la laisser continuer à empoisonner l'atmosphère déjà si naturellement trouble des discussions sur l'épilepsie [4]. » Les électro-encéphalographistes et neuro-chirurgiens (Gibbs, W. Penfield, D. Hill, Gastaut), en déchiffrant les tracés électrographiques, discernent l'épilepsie diencéphalique et l'épilepsie corticale. Le « grand mal », véritable orage électrique [5], embrase le cerveau tout entier et a son foyer cortical et le « petit mal » est spécifiquement diencéphalique.

Le Dr Ey maintient d'abord la distinction classique, clinique, entre le *grand mal*, crise icto-comitiale, avec perte de conscience, le *petit mal*, équivalence des crises convulsives avec éclipse de la conscience de cinq à quinze minutes et les *auras*, préludes, avertissements des crises. Il propose la distinction tripartite : crise icto-comitiale diencéphalique qui s'accompagne d'absences, de myoclonies, épilepsie qui, en dehors des paroxysmes, présente relativement peu de complications psycho-pathologiques, pour lesquelles le pronostic est favorable ; crise icto-comitiale corticale diffuse, avec détérioration mentale ; crise graduo-comitiale avec auras et équivalences.

Dans les limites que nous trace une symptomatologie obtenue par de laborieux recoupements à travers une correspondance assez pauvre en détails somatiques et des dépositions qui ne furent pas

1. Dr Henri Ey, *Études Psychiatriques*, tome III, Étude n° 26, *Épilepsie*, pp. 519-652, Desclée De Brouwer, 1954.
2. *Ibid.*, p. 637.
3. *Ibid.*, p. 620.
4. *Ibid.*, p. 640.
5. *Ibid.*, p. 641.

orientées vers des précisions techniques ; à la lumière des indications neuro-psychiatriques du Dr Ey, voici comment nous apparaît le cas du P. Libermann et le diagnostic que nous formulerions. Épileptique ambulatoire à grandes crises convulsives de type icto-comitial avec phase tonique de rigidité intense, phase clonique de contractions rythmiques et synchrones de tous les muscles et phase de coma stercoreux, pendant douze ans (1826-1838) ; faible fréquence des attaques (tous les quinze mois) et toujours consécutives à un surmenage intellectuel et à des conflits affectifs. Si l'on excepte la crise de 1846, le mal connaît une évolution au cours de laquelle les grandes crises cessent mais sont remplacées par des manifestations que l'on peut identifier aux symptômes du petit mal. Nervosisme constant quoique variable lié à un syndrome gastro-intestinal lui-même en évolution. Pas de détérioration mentale ni de séquences confusionnelles pendant les périodes intercritiques ni de déstructuration progressive de la conscience, ni d'affaiblissement intellectuel ni de troubles du caractère et de la personnalité. Au reste, lucidité constante avec intuitions fulgurantes, finesse de l'analyse et activité créatrice.

c. Un type inédit d'épileptique

Le Dr Ey a consacré de fortes pages à la description de l'homme épileptique : « L'homme épileptique est un homme dont le caractère est proprement lié aux paroxysmes comitiaux. La maladie épileptique comporte une modification structurale de la pensée de l'épileptique[1]. » Cette maladie entraîne une modification typique de la personnalité, à tel point qu'on peut parler de la « constellation caractérielle, intellectuelle et instinctivo-affective de l'épileptique[2] ». « L'épilepsie est ou tend à devenir une forme d'existence convulsive[3] », avec compression, décharge paroxystique et frénésie, besoin forcené de détruire. Françoise Minkowska a étudié la structure de la personnalité épileptique et a dégagé une forme spécifique de vie psychique de ces malades qu'elle appelle l'épileptoïdie et dont les deux dominantes seraient le ralentissement des processus psychiques ou bradipsychie et la concentration, la condensation de l'affectivité[4].

1. Dr Henri Ey, *Études Psychiatriques*, tome III, Étude n° 26, *Épilepsie*, p. 610. Desclée De Brouwer, 1954.
2. *Ibid*, p. 611.
3. *Ibid.*, p. 627.
4. F. Minkowska, citée par Ey, p. 615. *Recherches généralogiques et problèmes touchant aux caractères et en particulier à celui de l'épileptoïdie.* Ann. Médico-Psycho., 1923. *Epilepsie und Schizophrenie von Erbegang mit besonderen Berücksichtigung der epileptoïden Konstitution und der epileptischer Structure*, Zürich, 1937.

Si nous rapprochons le psychisme de l'épileptique et le psychisme du P. Libermann, non seulement il nous est impossible d'identifier les processus de l'un et de l'autre mais, au terme d'une analyse comparative sereine, il est nécessaire de conclure à une opposition caractérielle des structures. Livrons-nous à une loyale expertise.

L'épileptique passe par des accès d'excitation et de dépression [1]. Le P. Libermann est d'une sérénité constante ; il fait preuve d'une héroïque persévérance et tend à substituer à la successivité des actes la permanence des états. C'est là une caractéristique essentielle de sa spiritualité. L'épileptique est envahi par un sentiment d'anéantissement [2]. Certes, le P. Libermann a insisté sur le néant que nous sommes et sur l'anéantissement auquel nous devons parvenir par le renoncement [3] ; ces attitudes spirituelles cependant sont inspirées par sa mystique de vie et d'amour de Dieu et ne sont que les préludes nécessaires à l'invasion en nous de la vie divine et au triomphe de l'influence du Saint-Esprit. L. Tixier, dans sa thèse sur *Les rapports des états anxieux et des états épileptiques* [4], a étudié les formes d'angoisse systématique et Mlle Lempérière [5] souligne les tendances au suicide. Certes, nous avons relevé les aveux du P. Libermann sur ses expériences d'angoisse [6], sur ses tentations de suicide, mais jamais dans son existence morale et spirituelle nous ne le voyons s'effondrer. Il a trouvé et rayonné la paix autour de lui, même dans les moments qui précédaient ou qui suivaient ses crises. Trouvons-nous, dans l'élaboration et l'expression de sa pensée, des manifestations de cette bradipsychie dont a parlé F. Minkowska ? A lire ses écrits, on constate des répétitions fréquentes des mêmes thèmes et, à l'intérieur d'un exposé, la répétition d'une même idée avec les mêmes formules ; on peut se lasser d'un certain piétinement dans le cheminement de la pensée. Indice de fatigue ? Volonté pédagogique d'insister ? Méthode de logique circulaire chère aux mystiques qui adoptent l'« ordre du cœur » qu'a défini Pascal ? Il y a de tout cela. Mais ne méconnaissons pas l'autre aspect de sa pensée. Frappant est le jaillissement de ses intuitions qui procède d'une expérience réflexive très riche et étonnante, son sens de la compréhension rapide des situations, de l'adaptation aux hommes et aux événements, son infatigable activité dans la réalisation de ses desseins. Une

1. *Ibid.*, Ey, p. 567.
2. N. Lewis, cité par Ey, p. 568.
3. P. Blanchard, *L'Abnégation chez le Vénérable Père Libermann*, dans *Le renoncement dans la vie chrétienne selon saint Jean Eudes et ses disciples*, Cahiers eudistes, 4, Paris, 1956, pp. 93-110.
4. Thèse de Bordeaux, 1905, cité par Ey, p. 568.
5. Th. Lempérière, *L'état mental intercritique dans la comitialité, étude clinique et psychosomatique, Thèse*, Paris, 1953, cité par Ey, p. 568.
6. *N.D.*, VII, 238. Lettre du 2 juillet 1845 à Melle Barbier.

persévérance sans persévération, c'est-à-dire la volonté de parvenir à un but clairement entrevu et passionnément voulu mais sans l'obstination dans le choix préférentiel des moyens ni dans la fixation à une ligne préconçue. Le P. Libermann manifeste cette souplesse qu'exigent et le consentement aux rythmes du réel discontinu et l'obéissance au plan de Dieu dévoilé progressivement. Les anglo-saxons (G. C. Simmins, Capps, L. Collins, Shotwell, Max Culloch) ont signalé, à l'aide de tests, la pauvreté du vocabulaire [1]. Le P. Libermann n'a jamais voulu être, ni devenir un écrivain. Il était détaché autant de son style que de son être. D'origine alsacienne et de formation hébraïque, il avait appris tard le français, mais il le parlait et l'écrivait correctement. Dans le fleuve monotone d'une prose qui se traîne, que de formules étincelantes, d'images suggestives et, pour animer ce style assez terne dans son formalisme, la chaleur communicative d'une âme qui vite enveloppe le lecteur! Enfin, le P. Libermann ne présente pas ce type d'affectivité concentrée, condensée, ramassée, adhésive, visqueuse des épileptiques qu'a décrit Françoise Minkowska [2]. Le P. Libermann a concentré toute son affectivité en Dieu ; il a aimé les hommes avec ferveur, délicatesse mais avec ce souverain détachement des saints, dans le respect total de leur liberté, respect égal à sa constante disponibilité. Aucune trace d'une préférence maladive ou d'une fixation morbide.

Divergences fondamentales entre le comportement des épileptiques et cet épileptique ; discontinuité entre les tendances et les déterminismes de la nature et les activités et la liberté de la grâce. Dans le déséquilibre nerveux indéniable et fortement accusé, un miraculeux équilibre psychologique, moral et spirituel. On oserait dire : un surnaturel sans naturel de base. Barois s'est penché sur les « Épileptiques de génie ». Il en est de célèbres, dont Dostoïevski [3]. On a oublié le spirituel épileptique que fut le P. Libermann, l'un des cas les plus remarquables de l'histoire de la psychologie religieuse.

1. Cité par Ey, p. 609.
2. Cité par Ey, p. 615.
3. *Thèse*, Paris, 1902, cité par Ey, p. 627.

III. MALADIE ET SPIRITUALITÉ

> « Je puis vous assurer que ma chère maladie est pour moi un grand trésor, préférable à tous les biens que le monde offre à ses amateurs. »
>
> *L.S.*, I, 10.
>
> *Lettre du 8 juillet 1830 au Dr Libermann.*

Dans la problématique des rapports de la maladie et de la spiritualité, l'expérience du P. Libermann constitue un cas, sinon unique, du moins privilégié. Tentons de progresser à l'intérieur de ce problème en posant des questions aussi précises que graves, en évitant toute échappatoire et en apportant des réponses qui se situent dans l'approfondissement même de l'expérience que nous interprétons.

1. *L'Épilepsie fut-elle créatrice de cette sainteté?*

Des neuro-psychiatres ont rapproché les deux termes, épilepsie et religion : Dupain[1], A. Swick[2] et Boven[3] et ont conclu, par l'examen de leurs données, en fonction de certains cas cliniques, en

1. DUPAIN, *Étude clinique sur les délires religieux. Thèse*, Paris, 1888.
2. A. SWICK. *Les délires d'allure mystique au cours des états épileptiques, Thèse*, Paris, 1934.
3. BOVEN, *Religiosité et épilepsie*, Arch. suisses de neuro. 1918, IV, pp. 153-169.

Le Dr L. SZONDI, dans un article : *Destin et liberté* (*Structures et liberté, Ét. Carm.*, 1958, pp. 3-32), présente les deux aspects de la science du destin ou « anankologie » : le *destin-contrainte* au niveau de l'hérédité, de la nature instinctive et de l'environnement social que régit un inexorable déterminisme et le *destin-choix* avec les possibilités d'émergence du moi qui participe à l'esprit pour que triomphe la liberté. Dans la première perspective, il établit une relation entre l'épilepsie *(morbus sacer)* et les professions spirituelles *(homo sacer)*. Pour appuyer sa thèse, il cite, comme exemples, Moïse et saint Paul. « Moïse, selon l'Ancien Testament, avait une langue lourde, c'est-à-dire qu'il bégayait. L'apôtre Paul semble aussi avoir été épileptique » (pp. 26-28). Le bégaiement serait, selon lui, l'équivalent de l'épilepsie (p. 27).

S'il paraît évident, au nom de l'expérience historique — bien que l'on ne puisse parler d'une loi universelle — que la finesse de la sensibilité, donc l'excitabilité du système nerveux, intéresse, dans sa structure même, le sentiment religieux, il faudrait prouver que l'épilepsie — *ut sic* — est le terrain le plus propice au développement de la spiritualité. Aux spécialistes, il appartient de dire si le bégaiement est « l'équivalent de l'épilepsie ». Il est un désordre moteur et psychomoteur du langage chez un sujet hyperémotif. L'épileptique peut être bègue ; le bègue n'est pas nécessairement épileptique. Par ailleurs, les données manquent pour conclure à l'épilepsie de saint Paul.

Qu'on nous cite. en nombre suffisant, des sujets réellement épileptiques et authentiquement spirituels! L'étude du cas Libermann nous prouve que cet homme est devenu un spirituel avant de connaître ses crises épileptiques et qu'il a réalisé cette sainteté de confiance malgré l'épilepsie qui, par sa dialectique, l'acculait au désespoir.

appuyant sur la causalité efficiente de l'épilepsie dans la genèse des processus religieux. C'est une application au cas de l'épilepsie d'une thèse plus générale, formulée a priori selon laquelle la religion et sa forme éminente, la sainteté, ne sont que la conséquence d'états et de processus psycho-physiologiques. Bergson a répondu à cette explication simplificatrice et réductrice, par une fin de non-recevoir, au nom de l'expérience loyalement et exactement interprétée. Les mystiques, loin d'être des malades, servent à définir le bon sens supérieur et la robustesse intellectuelle [1]. H. Delacroix, bien qu'il se plaçât dans des perspectives rationalistes, a distingué les grands mystiques « qui n'ont pas échappé aux tares névropathiques », mais en qui il y a « une puissance créatrice de vie, une logique constructive, une expansion réalisatrice, un génie », les bas mystiques, dégénérés sans génie, névropathes sans puissance intellectuelle et volontaire, et les mystiques d'imitation [2]. Il avouait avec une impartialité qui l'honore : « Il y a beaucoup de maladie dans le mysticisme que nous avons étudié ; mais il contient une puissance organisatrice, *une finalité intérieure qui dépasse la maladie* [3]. » La psychologie différentielle, avec la finesse d'analyse qu'elle exige, ne permet pas ces assimilations qui ne peuvent frapper qu'un observateur superficiel mais qui ne résistent pas à la pureté du regard.

Ce n'est pas l'épilepsie qui a créé la sainteté du P. Libermann. Sa conversion est antérieure au déclenchement des grandes crises épileptiques. Cette sanctification qui en est la suite logique a commencé, s'est développée parallèlement à cette maladie, à l'intérieur de cette maladie, malgré cette maladie. Cette sanctification est de l'ordre de la grâce dont le P. Libermann a fait l'expérience et non du délire dont il aurait été la victime. Cette grâce s'est imposée à lui avec une force souveraine ; il en a dégagé les lois, retrouvé les caractères, analysé la nature, les progrès et les effets. Il est l'un des maîtres spirituels qui ont été les plus préoccupés de discerner la vraie et la fausse sainteté, la perfection authentique et la perfection imaginaire, celle qui vient de Dieu et celle qui procède de nous. Ce n'est pas la maladie qui a élaboré sa sainteté, comme un produit spécifique ; c'est sa sanctification qui a coopéré à son apaisement nerveux. « *Je vous dis la marche que j'ai suivie, dès que j'ai commencé à me donner au bon Dieu ; je l'ai suivie par esprit de foi et dans le désir de plaire à Dieu, sans penser à recouvrer la santé par ce moyen, parce que je ne me doutais pas que cette conduite pût être utile. Par le*

1. H. Bergson, *Les deux sources*, 15e éd., 1933, pp. 243-244.
2. H. Delacroix, *Les grands mystiques chrétiens*, Alcan, 1938, p. III.
3. *Ibid.*, p. XVIII. C'est nous qui soulignons.

fait, elle a eu une grande part à ma guérison[1]. » Si l'on suit l'évolution de la maladie et les progrès de la sainteté, nous constatons deux séries de processus parallèles et lorsqu'une causalité peut être enregistrée entre ces deux catégories de phénomènes, nous la voyons s'exercer dans le sens inverse de celui que nous signalent les psychopathologistes de la spiritualité.

2. *Cette sanctification intensive déclencha-t-elle l'épilepsie?*

Toute sanctification suppose une recherche de Dieu, une rencontre avec Dieu et finalement un conflit. La scène biblique de Jacob et de l'Ange (*Gn* 32) est le symbole de tous les affrontements de l'homme et de Dieu. Jacob sort de cette lutte blessé à jamais[2]. Si des hommes à la santé vigoureuse, au système puissant, à l'hérédité saine, peuvent soutenir cette lutte, il en est d'autres qui succombent. Ils retirent de cette expérience, avec une santé compromise ou ruinée, un insuccès spirituel qui les accule au désespoir. Le P. Libermann, en écrivant à son frère, ne déclarait-il pas que l'oraison fatiguait ses nerfs[3]? Il ne pouvait, après les crises, reprendre ces exercices spirituels, sans dommage pour sa santé, que par la grâce de Dieu.

L'épilepsie du P. Libermann — nous avons cherché à l'établir — fut la résultante de tout un ensemble de facteurs, dont le premier fut sa constitution nerveuse. Les origines en demeureront toujours mystérieuses. Les conflits d'ordre familial et d'ordre intime, les perplexités qui ont précédé sa conversion, la tension spirituelle qui a marqué sa préparation au baptême et la réception de ce sacrement, l'adaptation à un genre de vie nouveau et austère n'ont pu qu'aggraver cette fragilité nerveuse originelle et constitutionnelle. Si le P. Libermann accuse son oraison, ce n'est pas l'oraison en elle-même qui, de soi, est pacifiante, c'est l'oraison dans les conditions où il la faisait : de grand matin, à genoux, à jeun, et avec cette tension psychologique propre aux débutants fervents. A cette forme dangereuse, il substituera une autre forme, la simple et amoureuse attention à Dieu, l'état de paix de l'âme devant Dieu[4]. Certains modes de sa sanctification ont pu coopérer à sa maladie ; il est plus vrai que cette recherche de la perfection a été pour lui, sinon une cause de guérison, puisqu'il est demeuré toujours un malade mais un refuge où son âme s'est reposée, dilatée dans la pauvreté et la misère physiologique de son corps.

1. *N.D.*, VII, 238. Lettre du 2 juillet 1845 à Melle Barbier. C'est nous qui soulignons.
2. P.BLANCHARD, *Jacob et l'Ange, Études Carmélitaines*, Desclée De Brouwer, 1957.
3. *N.D.*, I, 149. Lettre du 27 juillet 1828 au Dr Libermann.
4. *L.S.*, I, 327. « Soyez dans une continuelle paix devant Dieu et en lui. » Lettre du 17 octobre 1837 à M. P. Carron.

3. *La spiritualité libermannienne n'est-elle pas le reflet de la structure épileptique ?*

En déclarant que la vie spirituelle a été, pour le P. Libermann, un refuge, ne reconnaissons-nous pas équivalemment que cette spiritualité est le reflet de sa maladie et ne compromettons-nous pas l'universalité de sa valeur sanctificatrice ?

Que Dieu soit le refuge de l'homme, son salut, son seul salut, le salut de tout son être, dans toutes ses situations, dans toutes ses détresses, c'est là une vérité incontestable que la Bible crie et par l'enseignement des prophètes et par la voix souvent désolée mais toujours confiante des psalmistes. Que cette formule ait une résonance pénible pour l'orgueil de l'homme, de l'homme moderne, de structure nietzchéenne, gonflé de son autonomie et qui voudrait se sauver par lui-même — en fait il se détruit —, nous le comprenons aussi. Que la spiritualité vécue qui est la rencontre de l'homme et de Dieu, de la nature et de la grâce soit *causée* par la grâce, *conditionnée* et *colorée* par le caractère, ce sont et une vérité de foi et une donnée de l'expérience. La spiritualité du P. Libermann s'est élaborée au sein de son expérience existentielle totale et ne peut être dissociée de son expérience de malade et de malade nerveux. Nous ne disons pas mental : il fut un nerveux, il ne fut jamais un mental. Les caractéristiques principales de cette systématique spirituelle — il s'est élevé contre tous les systèmes — semblent être le reflet de ses besoins spirituels particuliers et les réponses adéquates à ses problèmes personnels précis. Mais il se trouve que ces réponses qui semblent intéresser son cas uniquement s'avèrent des solutions excellentes à des problèmes plus généraux et universellement posés. Le P. Libermann s'érige ainsi, par une promotion qu'acceptera la clinique, à un titre plus fort que saint Jean de la Croix, un clinicien [1]. C'est l'expérience de sa maladie et la réflexion

1. LAIGNEL-LAVASTINE, *La méthode concentrique dans l'étude des psychonévroses*, p. 125. Cf. *Études Carmélitaines*, octobre 1937, p. 210.

M. de Courson, supérieur du Grand Séminaire de Nantes, consulta le P. Libermann sur un prêtre — M. Guibout — dont le nervosisme l'inquiétait et dont le cas lui paraissait difficile à dignostiquer. Quelle était la valeur de sa vie spirituelle ? Quelle était la pureté de son action apostolique ? Le P. Libermann répond au futur Supérieur Général de Saint-Sulpice une longue lettre, le 24 avril 1843 (*N.D.*, IV, 202-211), en s'excusant : « La profonde humilité dont votre lettre est si pleine, m'a arraché les larmes des yeux et me confond. » Il révèle, dans cette consultation, quelle connaissance il a des affections nerveuses. Il est d'abord très prudent pour émettre un jugement : « ... les maux nerveux sont si singuliers et si variés... » (p. 206). S'il est difficile de discerner dans ce cas ce qui provient de Dieu, du démon, de la nature, il retient comme critère très favorable l'abandon du sujet à la Providence, sa soumission à la volonté de Dieu. « La preuve me paraît d'autant plus forte, qu'il s'agit d'un homme si nerveux et si continuellement agacé, d'une imagination si ardente et occupée si vivement à son œuvre » (p. 203). Il conseille, pour équilibrer ce prêtre, l'action, le travail, l'ergothérapie si fortement conseillée de nos jours par la psychiatrie : « Si le mal est naturel et imaginaire, on est sûr d'employer le moyen le plus efficace pour le guérir » (p. 208).

sur la vie spirituelle qui lui ont permis de découvrir que, dans la recherche de la perfection, la tension psychologique est une erreur périlleuse et un obstacle redoutable ; que la paix est critère de vérité et que la paix spirituelle — la paix de Dieu — favorise et crée la paix psychologique — la paix de l'homme ; que l'abandon à la Providence d'un Dieu Charité et Père est la forme la plus élevée de l'amour ; enfin que la vie victimale est force créatrice de l'apostolat.

Cette spiritualité présente une indéniable valeur thérapeutique. Les anxieux, les angoissés, dont le nombre est incalculable, les découragés et les désespérés, les inquiets et les infériorisés trouveront leur salut dans le recours à Dieu et la sécurité auprès de lui, dans cette intimité avec lui, dans la permanence d'une confiance qui se maintient à travers toutes les faiblesses, toutes les chutes et tous les échecs, dans l'élimination de tout retour sur soi [1], dans un climat de spiritualité qui conjugue, dans une harmonieuse synthèse, l'exigence et l'indulgence. Cette spiritualité, qui peut exercer une influence salvatrice sur les malades mentaux, ne leur est réservée ni en droit ni en fait. En droit, elle est constituée par des valeurs chrétiennes universelles, bibliques et évangéliques ; en fait, elle s'est adressée à des bien-portants, a été accueillie avec enthousiasme et a été d'une efficacité extrême [2]. Nous verrons que le P. Libermann fut, dès son séjour à Saint-Sulpice, un directeur entendu des jeunes séminaristes à qui il révéla les voies de Dieu. Il a été et il demeure le guide de missionnaires à qui il a insufflé et insuffle ce dynamisme apostolique que réclame leur vocation. On ne saurait oublier que l'homme, parce qu'il est un pécheur, est un malade, un déséquilibré, un inquiet qui se perd la plupart du temps parce qu'il se décourage. « La plupart des âmes se perdent par le découragement, a-t-il écrit. C'est le mal universel [3]. » Et dans la *Glose* de la Règle : « Le plus souvent, les pénitents ont besoin d'être encouragés ; la plupart des pécheurs se laissent aller au péché par découragement ; mais plusieurs cachent ce découragement sous un air de fierté [4]. » Aussi voyait-il, dans les Jansénistes, « les hérétiques les plus dangereux [5] ».

L'ascèse libermanienne de l'anéantissement n'a pas une signification morbide et elle ne procède pas de son expérience de malade. Elle s'inscrit dans la continuité de la tradition spirituelle la plus ferme et la plus saine. L'anéantissement est la condition à remplir

1. *L.S.*, I, 400. « Lorsque ces retours sur vous-même se font sentir, rentrez doucement en votre intérieur, et remettez-vous devant Dieu en toute paix et toute suavité. » Lettre du 10 janvier 1838 à M. Aubriot.

2. *L.S.*, I, 490. « J'ai été témoin de grandes merveilles, à Paris, dont je n'avais vu et dont je ne verrai peut-être jamais d'exemple » Lettre du 23 avril 1838 à M. Kervoal.

3. *L.S.*, III, 288 et *N.D.*, IV, 296. Lettre du 8 août 1843 à la Supérieure de Castres.

4. *Glose*, p. 170.

5. *L.S.*, III, 292 et *N.D.*, IV, 299. Lettre du 9 août 1843 à Melle Guillarme.

pour que puisse s'exercer en plénitude l'action de Dieu. « Soyons comme le néant, tenons-nous comme le néant devant lui (Dieu), pour qu'il opère sur ce néant selon son incomparable bon plaisir [1]. » Il rejoint, par son intuition, les perspectives les plus dépouillées du « nada » sanjuaniste et du vide intégral des mystiques rhénans et flamands. « Qu'il est donc beau d'être vide et nu de toute existence, soit dans les créatures et par les créatures, soit en soi-même et par soi-même [2]. » Ce néant s'ouvre sur l'être de Dieu et cet anéantissement personnel prélude à la vie de Dieu en nous. « Vivez devant Dieu comme si vous n'existiez pas, c'est-à-dire que tout votre intérieur soit simplement occupé de Dieu [3]. » Le deuxième aspect de ce conseil contient la signification mystique de cette néantisation ascétique. D'ailleurs, c'est à l'Évangile même que le P. Libermann nous renvoie. Il fait écho au message de saint Jean-Baptiste : « Il faut que le Christ croisse et que je diminue » (*Jn* 3, 30), quand il écrit à M. Tisserant : « Restez ainsi abîmé en Notre-Seigneur qui est en vous et soyez annihilé en vous-même, afin que lui seul existe [4]. » Il ne s'agit évidemment pas de destruction ontologique mais de renoncement spirituel dans un effacement existentiel ; il s'agit de la promotion de la Valeur absolue qu'est Dieu en comparaison de laquelle l'homme n'est rien. Cet effort de dépouillement doit être poursuivi sur le plan de l'action comme sur le plan de l'être, seule condition de l'efficacité apostolique. Au cœur du *Commentaire de Saint Jean* nous lisons : « Lorsque les hommes se glorifient devant les autres, de quelque bonne qualité que ce soit, ce n'est pas Dieu qu'ils glorifient, et ce n'est pas Dieu qui les glorifie. C'est un néant qui glorifie un néant par un autre néant ; et par conséquent, la gloire est un néant, *nihil est* [5]. » Dans la *Glose* de la Règle, parlant de l'humilité que le missionnaire doit acquérir, il la distingue du sentiment d'abjection : « La grande règle pour acquérir l'humilité, c'est de nous oublier, de ne pas nous occuper de nous-même, à moins que Notre-Seigneur, par une grâce spéciale, ne nous donne une vue et un sentiment vif de notre abjection, comme il l'a donné à plusieurs saints, par exemple, à saint Vincent de Paul. Hors ce cas, d'une grâce spéciale, il est très dangereux de se replier sur soi-même... Nous nous laisserons séduire par les ruses de l'amour-propre et du démon, et si nous voulons parler de nous en termes humbles, ce ne sera pas sincèrement [6]. »

1. *L.S.*, I, 449. Lettre du 31 mars 1838 à M. P. Carron. Voir aussi : *L.S.*, I, 326.
2. *L.S.*, I, 516. Lettre du 25 mai 1838 à M. Cahier.
3. *L.S.*, I, 400. Lettre du 10 janvier 1838 à M. Aubriot.
4. *L.S.*, I, 386. Lettre du 4 janvier 1838 à M. Tisserant.
5. *C.S.J.*, ch. VIII, 430. A la p. 704, le P. Libermann oppose à la gloire des hommes la gloire que Dieu confère à sa créature quand elle a réalisé ses desseins.
6. *Glose*, p. 102.

IV. SAINTETÉ DE DÉSÉQUILIBRE OU SAINTETÉ DE MIRACLE ?

« Si ces obstacles sont extraordinaires, il faut une grâce extraordinaire, et cette grâce étant extraordinaire, mène ordinairement bien loin... »
L.S., III, 97-98 et *N.D.*, III, 262.

Lettre du 9 août 1842 à M. Dupont.

1. *Les interprétations*

Devant cette sainteté qui s'est développée dans le contexte d'une telle maladie et devant cette spiritualité qui a été élaborée partiellement en fonction d'elle mais plus exactement dans les horizons de la spiritualité catholique, on peut réagir en sens inverse.

a. Sainteté-échec

Les uns voudraient indûment conclure que sainteté et déséquilibre peuvent coexister dans une même personnalité. Le P. Beirnaert avait posé ce problème : La sanctification dépend-elle du psychisme [1] ? Le P. Jordan Aumann, de son côté, a abordé le problème : *Maladie mentale et perfection chrétienne* [2]. La direction de la revue où parut ce dernier article reçut une lettre fort émouvante d'une lectrice dont nous extrayons ces lignes qui visent notre sujet : « Dans notre combat sans gloire, la position sereine du P. Beirnaert soutenait notre courage que les conclusions opposées du P. Aumann risquent de jeter à bas, une fois de plus. Opposées et hâtives, le Père semblant ignorer l'existence d'un Libermann, authentique grand névrosé cependant, et dont la sainteté fut peu ordinaire [3]. » Ce n'est pas le lieu d'instituer une critique de ces deux articles où les auteurs se placent dans des perspectives différentes, qui traitent, l'un, de « sanctification », et le second, de « perfection ». Qu'il nous suffise, pour dissiper toute ambiguïté, et sur le plan du droit et sur le plan du fait, de noter 1. que la sainteté inclut la plénitude,

1. *Études*, juillet-août 1950, pp. 58-65.
2. *Supplément de la Vie spirituelle*, 39, 15 novembre 1956, pp. 440-448.
3. *Supplément de la Vie spirituelle*, 40, 1957, p. 108.
Nous avons nous-même, dans une lettre à la direction, répondu à cette personne troublée et pour lui apporter le calme que son intervention appelait et pour procéder à une mise au point au sujet du cas du P. Libermann qu'elle évoquait : *Supplément de la Vie spirituelle*, 41, 1957, 265-267.

toujours relative, de la vie divine en nous et la perfection héroïque des vertus ; 2. que la sanctification, dont la mesure est réglée par les grâces prévenantes de Dieu, les efforts personnels qu'elle suscite et l'amour qui les rend méritoires, est ouverte à toutes les âmes ; 3. que, chez le P. Libermann, le déséquilibre nerveux ne fut jamais accompagné de déséquilibre psychologique (erreurs de jugements, oscillations de la volonté, égarements du cœur, chutes morales) et qu'on ne saurait se servir de lui, de son cas, pour canoniser *une sainteté de l'échec* qui recouvrirait *l'échec de la sainteté* et pour justifier des défaillances personnelles, qui, pour ne pas être totalement imputables au sujet, n'en sont pas moins des défaillances[1].

b. Sainteté-miracle

D'autres, devant cette expérience prestigieuse, seront éblouis mais feront appel au miracle. Les âmes ordinaires seront privées de ce réconfort qu'elles trouvaient dans cette expérience crucifiée. Chez le P. Libermann, les grâces ont été au niveau des épreuves ; elles furent, les unes et les autres, de l'ordre de l'exceptionnel. Elles ne sont intelligibles que dans les perspectives de la prédestination de cet homme à l'œuvre incomparable que Dieu lui demandait d'accomplir. Le P. Libermann a reconnu « la forte intervention de Dieu[2] ». Il savait et il sentait qu'il était une création d'une grâce toute puissante et toute gratuite. Il critiquait les directeurs « qui regardent souvent beaucoup trop les caractères des personnes et leur naturel, et ne font pas assez attention à la grâce divine[3] ». La grâce est plus puissante que toutes nos impuissances et le secret pour en recevoir l'effusion libératrice, c'est de l'implorer dans le climat serein d'une confiance illimitée. S'il y a du miraculeux chez le P. Libermann — et c'est incontestable — il y a — et non moins — de l'exceptionnel dans l'élan, la continuité, la montée ininterrompue de sa générosité, de cette ferveur inégalable qu'il a manifestée. Ses derniers mots furent : ferveur, charité, sacrifice.

c. Sainteté-signe

Si nous voulons caractériser cette sainteté inédite, nous dirons qu'elle est un *signe* de la toute-puissance de la grâce qui se joue de

1. P. Blanchard, *Sainteté Aujourd'hui*, Connaissance et Amour, pp. 58-60. La sainteté ne saurait être définie adéquatement par une connaissance lucide de sa misère ; elle implique une renaissance.
2. *N.D.*, I, 175. Déposition de M. Millault au Procès *de fama sanctitatis*, 3 août 1888.
3. *C.S.J.*, ch. VI, pp. 289-290.

tous les obstacles, qui peut dissoudre tous les déterminismes, qui substitue aux structures les plus cristallisées ses propres structures transcendantes. Si *ordinairement* la grâce ne détruit pas la nature, mais la perfectionne, elle peut aussi, *exceptionnellement*, briser les cadres de cette nature, détourner les limites qu'elle présente, pour construire la cité de Dieu.

Cette sainteté du P. Libermann est signe aussi de la force créatrice d'une confiance absolue et inconditionnée. Par la pente de son caractère, par les dynamismes inconscients inscrits dans sa chair par ce mal terrible, le P. Libermann était attiré par le désespoir. L'abîme l'appelait. Pour se sauver de cet abîme de l'irrémédiable découragement, il s'est précipité dans l'abîme de la confiance.

2. « *Une mer de confiance* »

Cinquante ans avant sainte Thérèse de Lisieux, le P. Libermann a exposé une solide conception de la confiance. Le fondement de cette position consiste à attendre tout de Dieu et rien des créatures [1]. Cet abandon à Lui se consomme dans la nuit de la foi. Il écrit, à Rome, en 1840, alors que, pour lui, l'avenir est bouché : « Nous adhérons à Notre-Seigneur sans crainte, sans inquiétude, sans nous rendre compte et sans comprendre ce qu'il demande de nous ; nous le suivons à l'aveugle [2]. » Il ne risque pas ces formules qu'affectionnait Fénelon : il faut désespérer de soi-même. Il conseille au contraire une certaine confiance en soi-même : « Quoiqu'il ne soit pas bon d'avoir confiance en vous-même, il faut cependant prendre une certaine assurance dans vos actes [3]. » C'est dans ce climat nouveau, que crée la confiance, que s'opère le renouvellement intérieur : « Le trouble est toujours nuisible et ne plaît pas au bon Dieu... Quand une fois notre âme sera dans le calme et la confiance en Dieu, ces défauts diminueront journellement et finiront par disparaître [4]. »

On a confiance en Dieu parce qu'on attend tout de lui, mais on attend tout de lui parce qu'on a la certitude absolue de son amour

1. *N.D.*, XII, 209. Lettre du 30 mai 1850 au Dr Libermann.
2. *C.S.J.*, ch. XI, 584.
3. *L.S.*, IV, 593 et *N.D.*, XI, 269. Lettre de novembre-décembre 1849 à M. Bouchet. Dans la Glose de la Règle, le P. Libermann demande à ses religieux de ne pas confondre prudence et timidité : « On prend souvent la timidité pour la prudence ; et cela vient de ce que les hommes prudents, étant généralement réservés, les gens timides, qui ont aussi de la réserve, mais une réserve souvent excessive, sont qualifiés du titre de prudents. C'est là une dénomination fausse, mais cela doit nous faire néanmoins souvenir que la prudence demande que nous soyons réservés, tout en ayant soin que cette réserve ne dégénère pas en timidité » (p. 128).
4. *N D.*, XI, 26-27. Lettre du Ier février 1849 à Sœur Saint-Léopold.

infini : « C'est un grand bonheur pour une âme de savoir qu'elle est aimée de Jésus ; et cette connaissance devient en elle la source abondante d'une confiance sans bornes[1]. » La confiance, effet dernier de l'espérance, a sa source dans l'amour mais l'amour lui-même s'origine à la foi. C'est ainsi toute la structure théologale qui est engagée : « L'espérance est fondée sur l'amour de celui en qui on espère, et tire sa perfection de la foi, et surtout de cet amour de nos âmes, qui a pour source ce même amour de Jésus pour nous, qui fait le fondement de l'espérance[2]. »

Cette confiance anime le P. Libermann sur le plan de l'action comme sur le plan de la vie intérieure. A relire cette admirable lettre écrite, le jour de la Pentecôte 1850, au P. Le Vavasseur découragé et qui conseille au Fondateur d'abandonner les colonies et le séminaire colonial[3]. Le P. Libermann réagit avec une vigueur splendide. Puisque Dieu a confié cette œuvre, il est interdit de s'en retirer. Fermer le séminaire, non, mais le rendre plus fervent. Tout l'apostolat repose sur la confiance en Dieu : « Si nous ne devons pas compter sur Dieu, il faut nous retirer tout de suite dans un désert, et ne plus nous mêler des œuvres de Dieu[4]. » C'est l'état humainement désespéré de cette situation qui alimente sa confiance : « Quant à moi, j'ai plus d'espoir que jamais ; et cela précisément parce que son état paraît si désespérant[5]. »

Le 15 avril 1839, de Rennes, le P. Libermann envoyait à M. Reverdy un message où, en des formules étincelantes, est comme codifiée cette doctrine tonifiante :

« Vous vous plaignez que vous n'avez plus rien que la confiance en Notre-Seigneur ; c'est-à-dire vous vous plaignez de posséder tout, car avec la confiance en Jésus, qu'est-ce qui peut vous manquer ? ...Ayez donc confiance, mais ayez-en avec surabondance. »

« Il faut noyer tous vos défauts dans une mer de confiance en Jésus et Marie. »

« Ne vous laissez point tromper par l'ennemi, qui voudrait vous enlever ce grand trésor de la confiance filiale et enfantine. »

« Là où il y a de la confiance, là aussi on peut compter qu'il y a de l'amour, et la grandeur de l'amour peut se mesurer sur celle de la confiance. »

« Remarquez bien, votre confiance ne doit pas être fondée sur votre sainteté, mais sur la pure miséricorde, sur la bonté et la tendresse de votre cher Père et votre très chère Mère. Plus vous êtes misérable, plus ils sont pleins de miséricorde[6]. »

1. *C.S.J.*, ch. XI, 596.
2. *C.S.J.*, ch. XI, 562.
3. *L.S.*, IV, 601, 609 et *N.D.*, XII, 198-204. Lettre du 18 mai 1850 à M. F. Le Vavasseur.
4. *L.S.*, IV, 604-605 et *N.D.*, XII, 201.
5. *L.S.*, IV, 608 et *N.D.*, XII, 204.
6. *N.D.*, VII, pp. VII et VIII. Lettre du 15 avril 1839 à M. Reverdy. Nous aimons à rapprocher, de cette conception libermanienne,

a. l'affirmation de saint Jean de la Croix qui a inspiré sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus:

3. « *Soyez maître de votre âme...*
La chose la plus belle et la plus grande... »

N.D., VIII, 114.
Lettre du 15 avril 1846 à M. Lossedat.

Dans la confiance et dans l'amour, dans l'union à Dieu qui unifie, stabilise et pacifie, le P. Libermann a acquis, par la synergie de la grâce et de ses efforts, cette maîtrise de soi que tous ses contemporains ont admirée en lui et qu'il proposait comme l'idéal à conquérir. Il écrit, le 15 avril 1846, à M. Lossedat : « Vous dominer vous-même... souffrir sans y faire attention, offrant à Dieu vos souffrances avec générosité, vous supporter et vous sacrifier vous-même, — supporter les autres avec tous leurs défauts. Vous qui aimez les choses belles et grandes, voilà sans contredit la chose la plus belle et la plus grande. Demandez-en la grâce[1]. » Cette maîtrise de soi suppose, pour être acquise, de multiples étapes à franchir, des chutes à déplorer, des échecs à assumer, des déséquilibres provisoires à subir, qu'il ne faut pas considérer en eux-mêmes, mais comme des moments nécessaires d'une dialectique dont le terme final est la paix. A. M. Dupont, le 4 décembre 1843, il expose cette loi des genèses spirituelles : « Il est de toute nécessité que vous passiez par l'état où vous êtes... Il faut que votre nature, si terriblement vivace, soit matée par les obscurités, les embarras, les troubles, les tentations et les peines de tout genre... Quand vous aurez une fois passé par tout cela, votre âme s'établira dans un état de paix solide, les habitudes de votre âme seront plus posées, plus calmes, plus suivies, plus uniformes et plus égales devant Dieu[2]. »

La loi de la Providence dans les événements de l'univers physique, psychologique, spirituel et historique est la lenteur. Le rythme des saisons est à constater et à respecter. Cet équilibre laborieusement s'instaure par l'exercice des vertus qui sont des habitudes, en évitant les excès auxquels l'âme, surtout l'âme inquiète, est portée. « Évitez la timidité sans perdre la modestie », conseille-t-il à ce grand instable qu'était M. Tisserant, le 16 juin 1841[3]. Et à M. Clair,

« L'âme obtient de son Bien-Aimé autant qu'elle en espère » (*Nuit obscure*, livre II, ch. XXI, Éd. du Seuil, p. 649).

b. la finale du sermon LXVIII sur *La Confiance en Dieu*, du Bx Claude de la Colombière: « Pour moi, Seigneur, toute ma confiance, c'est ma confiance même » (*Œuvres complètes*. Imprimerie Notre-Dame, Grenoble, 1901, tome IV, p. 216).

1. *L.S.*, III, 535-536 et *N.D.*, VIII, 114. Lettre du 15 avril 1846 à M. Lossedat.
2. *N.D.*, IV, 446. Lettre du 4 décembre 1843 à M. Dupont.
3. *N.D.*, II, 474. Lettre du 16 juin 1841 à M. Tisserant.

un autre inquiet, le 1er novembre 1842 : « Ne soyez ni timide, ni hardi, ni lent, ni précipité [1]. » Et à M. Briot, le 2 août 1847, il recommande de concilier la vérité et la charité, la fermeté et la douceur : « Soyez ferme dans tout ce qui est du devoir de votre état, mais soyez-le avec douceur et humilité [2]. » Pendant les vacances, la détente sans la dissipation [3].

Cet équilibre s'affermit par la pratique soutenue de l'attention régulatrice de la pensée et de l'activité. « Soyez paisible et calme dans votre action ; conservez doucement le repos de votre esprit et l'attention en tout ce que vous faites ; je veux dire, soyez maître de vos mouvements intérieurs et extérieurs, et possédez votre esprit. Soyez égal dans toutes les circonstances et dans toutes vos actions [4]. » Il se défend contre les influences qui pourraient le compromettre ou le détruire, contre le monde avec les excitations qu'il crée, les tentations qu'il offre, la fatigue qu'il provoque. Il met en garde Frère Olivier, le 28 janvier 1846, contre ces attaques dissolvantes : « Veillez sur vous-même dans vos rapports avec le monde, conservez votre âme, soyez fidèle en tout à votre Dieu [5]. »

Fortement enraciné par la pratique des vertus et généreusement défendu par la vigilance et la fidélité, cet équilibre rayonne et se communique aux autres. « Soyez maître de votre âme et vous serez maître de tout le monde entier. C'est en cela que consiste la supériorité que nous devons avoir [6]. » C'est de cette opposition entre des états d'âme contraires que résulte la vérité salvatrice. Comment se comporter avec les hommes ? « Il faut que nous amollissions leur raideur par notre douceur, que nous adoucissions leur violence par notre modération et que nous modérions leur fierté par notre humilité [7]. » C'est une thérapeutique de choc que Libermann préconise. Les hommes sont attirés par les valeurs qui leur manquent car elles ont pour eux ou le charme de l'inconnu et la fascination de la découverte ou elles représentent la réponse à une longue recherche.

A ces sommets, très loin d'une impassibilité stoïcienne que seule la volonté conquiert ou de cette immobilité tendue que préconise Simone Weil, la spiritualité libermannienne se rapproche et de la discrétion bénédictine, synthèse si parfaite des qualités les plus solides du génie latin et des plus hautes vertus de l'esprit chrétien, et

1. *L.S.*, III, 149 et *N.D.*, III, 329. Lettre du 1er novembre 1842 à M. Clair.
2. *L.S.*, IV, 441-442 et *N.D.*, IX, 240, 241. Lettre du 2 août 1847 à M. Briot.
3. Voir *E.S.S.*, 56. Il conseille, dans les récréations, une joie modeste et tempérée, et prohibe les éclats de joie, la joie de dissipation. *L.S.*, I, 164.
4. *L.S.*, III, 149 et N.*D.*, III, 329. Lettre du 1er novembre 1842 à M. Clair.
5. *N.D.*, VIII, 49. Lettre du 28 janvier 1846 au Frère Olivier.
6. *N.D.*, VIII, 114. Lettre du 15 avril 1846 à M. Lossedat.
7. *L S.*, IV, 442 et *N.D.*, IX, 241. Lettre du 2 août 1847 à M. Briot.

de la douceur salésienne, reflet extérieur de la force intérieure et effet de l'amour divin, et de l'« equanimity » qu'a analysée si finement Newman et de la sérénité que, dans son *Journal spirituel*, a si souvent évoquée Élisabeth Leseur. Mais, par-delà toutes ces expériences particulières, n'est-ce pas l'expérience évangélique elle-même et dans la condition que le Christ a posée, la patience, et dans la récompense qu'il a promise, le repos de l'âme? Posséder son âme dans la patience (*Lc* 21, 14) et trouver le repos (*Mt* 11, 29). C'est l'expérience de la paix du Christ, de la Paix qu'est le Christ.

Chapitre IV

LES DEUX TESTAMENTS ET L'EXPÉRIENCE BIBLIQUE

« Lisez beaucoup l'Écriture Sainte. Dès lors que vous la goûtez, elle ne peut manquer de vous faire du bien. »
L.S., III, 151 et *N.D.*, III, 330.

Lettre du 1er novembre 1842 à M. Clair.

Ce conseil que le P. Libermann donnait à M. Clair, le 1er novembre 1842, reflétait l'un des principes de sa piété, l'une des méthodes de sa vie spirituelle, l'un des aspects de son expérience religieuse. C'est en effet sur la méditation de la Parole de Dieu que cette expérience repose comme sur son fondement le plus solide. Il faut avoir étudié de l'intérieur ce rôle, pour conclure à l'importance de cette fonction de la Parole de Dieu dans l'élaboration de cette doctrine et dans la genèse de cette expérience. Nous avons relevé seulement deux cent quatre-vingts citations dans l'œuvre entière et, si l'on tient compte de la répétition de certains textes, il est nécessaire de réduire ce chiffre. Chiffre faible pour une œuvre considérable si on le compare au bloc des neuf cent vingt-quatre citations qui figurent dans l'œuvre de saint Jean de la Croix pour les neuf cents pages que représentent ses traités [1]. Ne nous laissons pas impressionner par cette comparaison et ne confondons pas importance numérique et importance qualitative. A regarder de plus près, on constate 1. que, en *homo spiritualis*, le P. Libermann a détaché les textes les plus beaux, s'il est permis d'utiliser cette expression quand il s'agit des paroles de Dieu qui toutes sont esprit et vie (*Jn* 6, 64) et dont aucune ne passera (*Mt* 24, 35) ; 2. que chacun de ces textes a été pensé, intégré dans sa structure mentale et reste chargé et gonflé de son expérience intérieure ; que tous se réfèrent à l'expérience spirituelle ; que plusieurs sont accompagnés d'un profond et parfois long commentaire. On ne saurait oublier enfin que

1. Jean VILNET, *Bible et Mystique chez saint Jean de la Croix*, Desclée De Brouwer, 1949, p. 35.

le livre le plus important qu'il nous ait laissé est son *Commentaire des douze chapitres de l'Évangile de Saint Jean*. Les citations sont peu nombreuses parce que la correspondance même spirituelle n'appelle pas ce mode d'argumentation, parce que ses *Écrits Spirituels* sont avant tout l'analyse des états d'âme en face de Dieu. C'est d'imprégnation biblique qu'il faut parler. Il pense et s'exprime dans le climat de l'Écriture, tellement il en est rempli, mais sans cette érudition dont saint Bernard demeure le type inégalable. Chez l'Abbé de Clairvaux, le texte est un tissu scripturaire, une mosaïque de textes[1]. Le P. Libermann, après Ézéchiel, a mangé le Livre et cette nourriture est devenue sa substance (*Ez* 3, 1). Son cœur est demeuré à jamais vibrant parce que, sur le chemin, Jésus lui avait parlé et, par son Esprit, lui avait donné le sens des Écritures (*Lc* 24, 32).

Le témoignage de ses contemporains, de ceux qui ont vécu dans son intimité, vient confirmer la certitude que l'on a emportée de l'examen de l'œuvre. Mgr Poirier évoque ses souvenirs de Rennes : « Tous les soirs c'était notre usage de ne parler que de l'Écriture Sainte. Chacun citait à son tour un texte et l'expliquait de son mieux d'après les études qu'il avait faites. C'était là que brillaient la science et la piété du P. Libermann. Sa grande connaissance de la langue hébraïque, des traditions et des coutumes des juifs le mettaient en état de nous donner des explications pleines d'intérêt. Je prenais, je l'avoue, un plaisir tout particulier à le consulter sur les passages difficiles de nos Livres Saints. Il avait étudié beaucoup de commentaires catholiques[2] et de plus nous étions tous persuadés que sa grande pureté de conscience lui obtenait de Dieu des lumières toutes spéciales[3]. » « Notre Vénérable Père, écrit M. Collin, avait trouvé le secret de me faire avoir un grand goût pour la méditation de l'Écriture Sainte, qui est un secours si puissant pour la théologie[4]. » N'est-ce pas par un texte de saint Paul — *Pax Dei quae exsuperat omnem sensum* (*Ph* 4, 7) — qui traduisait cette paix des profondeurs, capable de supporter les mouvements d'agressivité les plus morbides, qu'il transforma M. Maigna[5]. Dans ses *Écrits Spirituels*, parmi les moyens qu'il envisage pour nourrir et augmenter la vie intérieure, nous relevons la *lectio divina :* « Grande assiduité à lire et à méditer l'Écriture Sainte, qui est la lumière qui doit nous guider, nous échauffer, et qui est une nourriture bien vivifiante

1. P. DUMONTIER, *Saint Bernard et la Bible*, Desclée De Brouwer, 1953.
2. Mgr Poirier se trompe. Le P. Libermann ne lisait pas les commentaires.
3. *N.D.*, I, 345-346. Lettre du 8 décembre 1858 de Mgr Poirier.
4. *Compléments*, p. 57.
5. *N.D.*, I, 291. Selon le P. Ducournau, 10 mai 1853.

pour notre âme ; se nourrir peu par les vues de l'esprit et beaucoup par l'union de la volonté[1]. »

I. Un spirituel de l'ancienne alliance

« Dans l'Ancien Testament, qui était un bercail, mais un bercail de pratiques extérieures... »
C.S.J., ch. x, 513.

1. *Lecture de l'Ancien Testament*

Quand on étudie l'expérience biblique de saint Jean de la Croix, on est frappé que, parmi les citations, deux tiers soient de l'A. T. (597) et un tiers du N. T. (324). Jean Vilnet qui, en bibliste très scientifique, a relevé cette disproportion, ne semble pas en avoir dégagé toute la signification pour l'interprétation de l'œuvre sanjuaniste. Chez le P. Libermann, on observe le phénomène inverse de répartition proportionnelle. Sur 280 citations, 50 appartiennent à l'Ancien Testament et 230 au Nouveau Testament.

La compétence du P. Libermann, dans la connaissance des textes et leur exégèse, était remarquable et fut remarquée. « Il passait surtout, écrit M. Perrier, pour très habile dans les antiquités hébraïques et tout ce qui concerne l'Écriture Sainte : les directeurs de Saint-Sulpice eux-mêmes le consultaient plus d'une fois là-dessus ou nous renvoyaient à ses lumières[2]. » « Il nous expliquait admirablement la Sainte Écriture, même pour le sens littéral et nous donnait souvent des explications tirées d'une connaissance approfondie de l'hébreu et des explications rabbiniques[3]. De cette compétence technique nous avons un exemple dans un long exposé qu'il fait sur le *hérem*, avec transcription des mots en caractères hébraïques, à propos du sacrifice de Jephté. Il conclut cette lettre, pénétrante leçon d'Écriture Sainte, par ces lignes : « Tout ce que je vais vous dire sur cette question n'a aucune autorité ; prenez ce que vous y trouverez de bon. Je n'ai plus aucune souvenance de ce qui se dit à ce sujet, sinon que M. Garnier disait qu'elle (la fille de Jephté) a

1. *E.S.*, 276-277. *Petit traité de la vie intérieure.*
2. *N.D.*, I, 306. Souvenirs sur M. Libermann de M. Perrée, 9 juillet 1853.
3. *N.D.*, I, 307. Souvenirs sur M. Libermann de M. Perrée, 9 juillet 1853.

été consacrée au service du Tabernacle. Je n'ai pu avoir aucun auteur pour examiner la question ; c'est avec ma seule Bible hébraïque que j'ai pu l'examiner; vous en ferez ce que vous jugerez à propos [1].» Ces trois précisions finales nous renseignent sur la connaissance personnelle et actuelle qu'il avait des Livres Saints et sur son recours habituel à la Bible hébraïque.

Si faible qu'en soit le nombre, la qualité des citations est révélatrice de ce sens intuitif des valeurs spirituelles. Nous retrouvons ces définitions de Dieu qu'ont aimées les mystiques. *Sum qui sum* (*Gn* 3, 14) que souligne ce bref commentaire : « Toute créature a besoin de lui et il n'a besoin de personne ; il se suffit à lui-même [2]. » *Sponsus sanguinis* (*Ex* 4, 25), appliqué à Jésus. « Il faut, écrit-il à Mlle Guillarme, que vous disiez à Jésus comme Séphora à Moïse : « Vous m'êtes un époux de sang. » Oui, Jésus est un Époux de sang. Il faut qu'il vous déchire, qu'il vous brise, qu'il vous broie, qu'il vous accable et vous anéantisse [3]. » M. de Conny va recevoir le sous-diaconat ; le P. Libermann l'invite, d'une façon pressante, à pénétrer dans le buisson ardent de l'amour divin : « Comment peut-on se mettre dans un feu dévorant sans être consumé? Comment peut-on s'approcher ainsi de Dieu, s'abandonner et se livrer entièrement entre ses mains sans se sanctifier? L'un n'est pas plus possible que l'autre. Vous avez donc les plus grandes espérances à fonder sur cette précieuse grâce du sous-diaconat, où Dieu vous prendra, en vous séparant de tout le reste des créatures, pour vous cacher dans le secret de sa face, c'est-à-dire dans son immense sainteté dont il vous couvrira [4]. » L'homme doit être saint parce que Dieu est saint ; il sera saint par une participation à sa sainteté et cette sainteté, si elle est séparation, est consécration dans la charité : « Soyez saints, soyez tout de charité, parce que votre Père céleste est saint et charité [5]. » Le P. Libermann lit l'Ancien Testament dans la lumière du Nouveau. Il commente le premier par le second. Ce Dieu, principe de notre être, en est la fin. Le P. Libermann voulait que les âmes tendent vers cette récompense : *Merces tua magna nimis* (*Gn* 15, 1), qu'elles soient emportées dans le mouvement de Dieu : « Ne cherchez pas à deviner ce que le bon Dieu vous réserve ; évitez aussi de nourrir votre esprit là-dessus de chimères ou de vues élevées ; mais suivez celui qui vous attire, comme un aveugle suivrait une petite lueur, un petit rayon de lumière par laquelle il espérerait arriver à la brillante clarté du soleil. Suivez ainsi aveuglément le mouvement qu'il

1. *N.D.*, X, 132-139. Lettre du 11 mars 1848 à M. Dupont.
2. *E.S.*, *S.*, 123. *Méditations sur les Perfections de Dieu.*
3. *L.S.*, III, 274-275 et *N.D.*, IV, 271. Lettre du 16-17 juillet 1843 à Melle Guillarme.
4. *L.S.*, I, 519-520. Lettre du 29 mai 1838 à M. de Conny.
5. *L.S.*, I, 342. Lettre du 12 novembre 1837 à plusieurs séminaristes.

plaît à Dieu de vous donner, mais dans une grande humiliation intérieure et dans un grand désir de lui être de plus en plus agréable[1]. » La perspective de la récompense n'altère pas la pureté du cœur ; elle est essentielle à l'espérance qui s'inscrit dans la dialectique de l'amour. Aucune trace de quiétisme virtuel dans la structure juive.

Dans le texte de la *Sagesse* (8, 1) qu'il aimait à citer : *Attingit a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter*, le P. Libermann découvrait les lois de l'action divine qui doivent commander la nôtre. Ce mélange de force et de douceur est l'effet et le signe de la présence de Dieu en nous. « La raideur est toujours un inconvénient, et la douceur intérieure qui accompagne nos œuvres est souvent une marque de la présence de Jésus. Ayez de la force dans votre action, mais que votre âme soit en même temps dans une grande disposition de douceur : *Attingit a fine...* Imitez le Seigneur dans cette conduite. S'il est avec vous, dans votre action, il vous communiquera et vous fera sentir d'agir : jamais il n'est raide, dur, âpre, etc..., jamais il n'agite ni n'inquiète[2]. » Cette action de Dieu est toute orientée vers l'union des âmes à lui. La grâce qui nous sollicite nous pousse à le rejoindre. Elle s'insinue dans notre cœur, car c'est là que se fait l'impulsion la plus forte. Et le P. Libermann cite le texte d'*Osée* (2, 14) : *Ducam eam in solitudinem, et ibi loquar ad cor ejus*, pour montrer que Dieu va au cœur[3]. C'est la vie avec Dieu, en Dieu et pour Dieu, telle qu'elle est évoquée dans le *Cantique* (2, 16) : *Dilectus meus mihi et ego illi*[4].

Les Psaumes étaient sa prière, la prière de son âme. Par ses remarques, on saisit le lien entre ces versets et son expérience intérieure. Le texte traduit un état d'âme ou le suscite. *Heu mihi, quia incolatus meus prolongatus est* (*Ps* 119, 5). « Ce sont, écrit-il, les paroles que j'ai sans cesse dans mon esprit[5]. » Certains de ces versets évoquaient pour lui les étapes successives de la vie intérieure : le moment initial d'impuissance, tel le Psaume 112 : « *Oculos habent et non vident :* Impuissance de l'intelligence. *Nares et non odorabunt :* pas de goût de Dieu. *Os et non loquentur :* pas d'amour qui s'épanche devant Dieu. *Manus et non palpabunt, pedes et non ambulabunt :* pas de capacité pour l'action[6] » et le moment final d'abandon, le *Psaume*

1. *L.S.*, II, 254. Lettre du 6 mai 1839 à un séminariste.
2. *L.S.*, III, 73 et *N.D.*, III, 226. Lettre du 20 juillet 1842 à M. F. Le Vavasseur.
Même idée avec une insistance plus forte sur la passivité sous l'action de Dieu : « Attendez les mouvements de Dieu... Comptez toujours beaucoup sur Dieu, bien peu sur vous et sur vos actions. » *L.S.*, III, 17-18. — *N.D.*, XI, 17.
3. *E.S.*, 490. *Instructions aux missionnaires*, ch. v : De l'union de l'âme à Dieu.
4. *L.S.*, I, 129, 151, 168 ; *L.S.*, III, 37 ; *N.D.*, VII, 191.
5. *L.S.*, IV, 321 et *N.D.*, VIII, 189. Lettre du 9 juillet 1846 à M. I. Schwindenhammer.
6. *E.S.*, *S.*, 199. Retraite d'un prêtre.

30, 6 : « *In manus tuas, Domine, commendo spiritum meum.* 1° Renoncement... et abandon à Dieu, confiance pleine d'amour[1]. » Les Psaumes ne décrivent pas seulement des étapes mais aussi des états de l'âme : attente du secours de Dieu[2], du moment de son intervention[3], disponibilité totale et toujours en éveil[4]. Ils suggèrent des dispositions, car ils sont des appels de Dieu, ils provoquent des réponses de l'âme qui sont des appels à Dieu : « Oh! oui, une victime ne doit plus se regarder elle-même, il lui faut du courage. *Dominus fortitudo mea*, devez-vous dire[5]. »

2. *L'Ancien Testament dans sa signification générale*

Si le P. Libermann s'est attaché à certains textes, si dans leur chair même sont passés son esprit et son âme, c'est d'abord le mouvement général de l'Ancien Testament qu'il a saisi, cette orientation essentielle de la Loi et des Prophètes vers le Christ. *Finis enim Legis, Christus, ad justitiam omni credenti* (*Rm* 10, 4). Cette signification prophétique lui apparaissait soit qu'il considérât le peuple de Dieu dans son ensemble, soit qu'il s'arrêtât à ses personnages. « Tout, dans l'ancienne loi, était figure, et représentait ce que Dieu faisait et devait faire pour le salut des âmes... Jérusalem représente l'Église de Dieu, en général, soit sous l'Ancien Testament, soit sous le Nouveau[6]. » Joseph est « la grande figure de Notre-Seigneur[7] ». Ne s'est-il pas montré sévère à l'excès quand il a jugé l'Ancien Testament comme un bercail de pratiques extérieures?

> « Dans l'Ancien Testament, qui était un bercail, mais un bercail de pratiques extérieures, — car, ce qui distinguait le peuple de la loi mosaïque des autres, ce n'était que des pratiques extérieures, — ce qui manifestait les brebis d'Israël ce n'était que ces pratiques. Ainsi, par exemple, ils avaient la circoncision pour marque et pour caractère de leur qualité de brebis ; les pratiques jointes à la foi formaient les brebis de la maison

1. *E.S.*, *S.*, 192. Quatrième retraite d'ordination.
2. *Ps.*, 122, 2. « Vos yeux doivent être sans cesse tournés vers le Seigneur, comme les yeux d'une servante sont sur les mains de sa maîtresse, et vous devez ainsi attendre sa divine miséricorde. Soyez devant lui comme une pauvre mendiante, qui meurt de faim, de soif et de froid. » *L.S.*, III, 218 et *N.D.*, IV, 143-144. Lettre du 16 mars 1843 à Sœur Louise des Loges.
3. *Ps.* 39, 2. « *Exspectans exspectavi Dominum!* S'il faut attendre jusqu'à la mort, j'attendrai, pourvu que la divine Volonté s'accomplisse dans toute sa plénitude » écrivait-il, de Rennes, le 13 novembre 1839, à M. Faillon, directeur de la Solitude d'Issy. *N.D.*, IV, 7-8.
4. « On est toujours dans une grande allégresse de cœur ; on peut dire à tout instant : *Paratum cor meum, Domine, paratum cor meum*, parce que la volonté est toujours disposée à servir Dieu et à faire ce qu'il demande d'elle. » *E.S.*, 193 : *De l'oraison d'affection*, ch. VII.
5. *Ps.*, 30, 4 ; *L.S.*, III, 429 et *N.D.*, VI, 410. Lettre du 7 novembre 1844 à M. Lossedat.
6. *C.S.J.*, ch. V, 172.
7. *C.S.J.*, ch. IV, 119.

d'Israël. Les brebis hors de la maison d'Israël, qui étaient ceux des Gentils qui croyaient en Dieu seul et qui observaient la loi naturelle, comme Job, Naaman, Jéthro et autres, étaient brebis mais n'appartenaient pas au bercail établi de Dieu dans Israël, lequel, dans le fond, était cependant le véritable bercail. La foi de ces brebis tirées des Gentils était la même que celle d'Israël ; mais il leur manquait le caractère particulier des brebis d'Israël, qui était la circoncision et les pratiques de la loi. Et par suite, ce bercail qui, dans le fond était absolument le même, variait cependant en une chose, laquelle, pour le temps de la loi des pratiques, était un caractère essentiel ; et par là-même l'union n'était pas parfaite dans le bercail[1]. »

Le P. Libermann semble méconnaître le mouvement de très pure spiritualité qui a parcouru le peuple d'Israël, l'effort sérieux d'une élite pour intérioriser la loi en l'interprétant dans la perspective de l'amour. Il englobe tous les juifs dans la même réprobation. Jugeait-il le judaïsme à travers le visage que son siècle lui présentait ou celui des débuts de l'ère chrétienne? Était-il emporté par sa volonté missionnaire de réduire le particularisme juif? Cette position si radicale pour les Juifs et si généreuse pour les païens l'éloigne et le rapproche des théologiens contemporains [2].

Dans la *Glose* de la Règle, il minimise l'utilisation de l'Ancien Testament, voyant en lui un arsenal apologétique ou un trésor d'histoires. Il vient de parler de la lecture du Nouveau Testament et il ajoute : « Il nous est utile aussi de lire le Vieux Testament : d'abord cela nous est nécessaire pour la controverse, que nous ne devons pas ignorer, quoique ce ne soit pas notre principal ; ensuite, c'est dans le Vieux Testament, que nous puiserons une foule d'histoires pieuses, dont nous devons faire usage dans nos instructions [3]. »

Son attitude pratique est assez différente de ces positions théoriques. Le P. Libermann a contemplé les saints patriarches avec admiration. Dans la joie de son diaconat, il emprunte à Jacob la prière de reconnaissance, accablé qu'il est par l'effusion de la tendresse de Dieu : *Minor sum cunctis miserationibus tuis* (*Gn* 32, 10)[4]. Dans ses épreuves, s'il se tourne vers ce saint païen qu'était Job[5], il n'oublie pas David maudit par Seméi et qui accepte cette humi-

1. *C.S.J.*, ch. x, 513.

2. A. Néher, dans *L'Essence du prophétisme*, P.U.F., 1955, et *Moïse et la vocation juive*, Éd. du Seuil, 1956, présente une vision plus mystique de la Loi.

J. Daniélou, dans *Les Saints païens de l'Ancien Testament*, Éd. du Seuil,1956, décrit cette sainteté qui s'est largement développée chez des hommes qui interviennent dans la Bible mais qui n'appartiennent pas au peuple de Dieu.

3. *Glose*, p. 90.

4. *L.S.*, II, 552 et *N.D.*, II, 494. Lettre du 11 août 1841 à M. Drach.

5. *L.S.*, III, 434 et *N.D.*, VI, 444. Lettre de novembre 1844 au Dr Libermann.

« Job, dans ses violentes tentations et dans ses peines excessives, au milieu de toutes ses douloureuses lamentations, était bien plus agréable à Dieu que saint Pierre dans l'excès de ses ardentes joies et de ses ferventes protestations. »

liation[1]. Combien il ressemble à ces hommes de la Bible! Il est animé de la foi héroïque d'Abraham et l'ardeur missionnaire d'Isaïe le dévore. Il a la patience et la confiance de Jacob et le génie de la prière de Jérémie. Il a le sens du fini de l'Ecclésiaste[2] et le désir de la Face de Dieu des psalmistes. Des âmes les plus intérieures de l'Ancien Testament il a la spiritualité essentielle et dépouillée : reconnaître la grandeur de Dieu et s'abîmer dans l'adoration ; procurer la gloire de Dieu et se consumer dans ce service ; s'adapter au plan de Dieu en attendant les moments et en suivant les mouvements de la Providence.

Le P. François a déclaré que le P. Libermann semblait comme écrasé par la majesté infinie de Dieu[3]. Cette primauté absolue, inconditionnée de Dieu, cette conviction que « Dieu seul doit tenir lieu de tout »[4] et qu'il faut « marcher dans une voie pure, voie de privation où l'âme va à Dieu pour Dieu seul[5] », sont la vérité ultime de l'Ancien Testament. Il s'agit donc de diriger son attention vers Dieu seul[6], de vivre de Dieu et en Dieu[7], à Dieu et en Dieu[8], devant Dieu et en Dieu[9], en Dieu et par Dieu[10], en Dieu et pour Dieu[11]. Vivre ainsi sous le regard divin, c'est réaliser le programme donné par Dieu à Abraham : *Ambula coram me et esto perfectus* (*Gn* 17, 1). Le P. Libermann a cité ce texte d'*Habaquq* (2, 20) : *Sileat a facie Domini omnis terra*[12]. Il estimait que l'adoration renferme tous les devoirs de religion[13] et que la valeur de l'oraison se tire de la profondeur de l'adoration à laquelle elle nous conduit : « Dans votre oraison, portez une attention particulière à l'adoration ; si elle est fervente, tout sera fervent[14]. »

1. *2 Samuel*, 16, 10. Cf. *L.S.*, II ; 539.
2. *Eccl.*, 1, 2. — *L.S.*, III, 436 et *N.D.*, VI, 447.
Lettre nostalgique du 16 novembre 1844 à sa nièce et filleule Marie : « Que ce monde est triste quand on le considère humainement, quand on veut y vivre d'une façon naturelle! »
3. *N.D.*, VIII, 483. Témoignage du P. François.
4. *L.S.*, I, 271. Lettre du 13 juillet 1837 à M. P. Carron et *N.D.*, IV, 419. Lettre du 1er novembre 1843 à Sœur Aloysia.
5. *L.S.*, III, 397-398 et *N.D.*, VI, 171. Lettre du 18 avril 1844 à M. Bouchet.
6. Avant tout, l'attention (*E.S.*, 203) — douce attention à Dieu (*N.D.*, III, 103), devant Dieu (*N.D.*, II, 384) — attention continuelle, tranquille et sans effort vers Dieu (*L.S.*, I, 99) — forte attention par l'amour (*L.S.*, I, 124). Il déplore le défaut d'attention à Dieu (*E.S.*, *S.*, 2), de celui qui se « désapplique » de Dieu (*id.*, 54).
L.S., I, 124. « Application forte et continuelle de notre âme à Dieu, qui est cette prière continuelle dont il est parlé dans la sainte Écriture. » *L.S.*, III, 386. « Nulle attention aux hommes, à ce qu'ils pensent et jugent de vous. »
7. Vivre de Dieu et en Dieu : *L.S.*, I, 343 et II, 146.
8. Vivre à Dieu et en Dieu : *L.S.*, I, 300, 415 et 498 ; II, 337 et 445.
9. Devant Dieu et en Dieu : *L.S.*, I, 306, 327 et 501 ; II, 109.
10. En Dieu et par Dieu : *L.S.*, I, 350.
11. Vivre en Dieu et pour Dieu : *L.S.*, II, 110, 239, 346, 485. *L.S.*, III, 398 : « L'âme va à Dieu pour Dieu seul. »
12. *E.S.*, 484. *Instructions aux Missionnaires*, ch. V : De l'union de l'âme à Dieu.
13. *E.S.*, 5. *Instructions sur la vie spirituelle*, première instruction.
14. *L.S.*, III, 19 et *N.D.*, III, 106. Lettre du 13 janvier 1842 à M. I. Schwindenhammer.

La grandeur infinie de Dieu appelle l'adoration. L'adoration qui anime la prière se prolonge dans l'action par la recherche exclusive de la gloire de Dieu dans l'oubli absolu de soi-même. *Gloria Domini plena est terra* (*Is* 6, 3)[1]. L'homme n'est qu'un instrument au service de cette gloire et, pour l'homme, la plus grande gloire consiste dans l'immolation la plus parfaite[2]. « L'instrument est fait pour s'user entre les mains de celui qui s'en sert[3]. » Aucune question de l'esprit, aucune plainte sur les lèvres, aucune révolte dans le cœur de celui qui croit que la volonté de Dieu est l'expression de l'amour. Cette foi inspire une soumission aimante d'une pureté que le stoïcisme, dans sa dureté hautaine ou son indifférente sérénité, n'a pu pressentir. « Courbons nos épaules et souffrons toutes les douleurs dont la divine Providence accable nos âmes[4]. » « Laissons-nous charger comme font les mulets et marchons tant que nous pouvons avec notre fardeau[5]. » « Dieu est bon même quand il frappe ; Il nous sauve en nous frappant[6]. »

Le P. Libermann définissait la plus pure spiritualité de l'Ancien Testament, celle dont avaient vécu les patriarches, en caractérisant ainsi l'amour parfait qui n'est ni amour d'imagination, ni amour de sensibilité, ni amour de pratiques. « Il consiste à avoir la volonté décidée à ne vivre que pour Dieu, à se séparer de tout par amour pour lui, à avoir une grande générosité pour se sacrifier en tout et toujours à sa gloire[7]. » « Je suis comme une sentinelle devant le bon Dieu, je veille et je suis attentif à sa divine volonté[8]. » Mais c'est de l'Évangile que cet enfant de la Promesse voulut se nourrir. C'était certes une délicatesse de la Providence mais aussi un avertissement prophétique et une grâce de choix qu'il prît contact, pour la première fois, avec la Parole et la Pensée de Jésus au sein de la Synagogue, et sur la proposition d'un ami israélite. Il racontait ainsi à M. Gamon cette première rencontre avec l'Évangile : « Un de mes condisciples me montra en ce temps un livre hébraïque non ponctué, qu'il ne pouvait pas lire, parce qu'il débutait dans l'étude de l'hébreu. Je le parcourus avidement. C'était l'Évangile traduit en hébreu. Je fus très frappé de cette lecture[9]. »

Finis Legis, Christus.

1. *E.S.*, 445. *Instructions aux missionnaires*, ch. III : Desseins de Dieu dans notre création...
2. *C.S.J.*, ch. XII, 704.
3. *N.D.*, VIII, 25. Lettre du 19 janvier 1846 à M. Perrée.
4. *N.D.*, VIII, 17 et *L.S.*, IV, 257. Lettre du 15 janvier 1846 à M. Briot.
5. *N.D.*, XIII, 33. Lettre du 14 février 1851 à M. Collin.
6. *N.D.*, XI, 121. Lettre du 18 mai 1849 à Mme Félix Libermann.
7. *E.S.*, *S.*, 9. *Entretiens de piété*, premier entretien.
8. *N.D.*, VI, 171. Lettre du 18 avril 1844 à M. Bouchet.
9. *N.D.*, I, 63. Déposition de M. Gamon, en 1881.

II. Un adorateur en esprit et en vérité

« Il faut... s'unir à Jésus, coller son âme sur son divin Cœur, en restant en paix et en repos dans son sein. »
L.S., III, 46 et *N.D.*, III, 186.

Lettre du 6 mai 1842 à M. Casteilla.

Le P. Libermann n'est pas l'homme des livres. Son expérience intérieure n'est pas imitation de modèles, reproduction de schèmes, application de méthodes ; elle est découverte progressive du Christ, initiation de plus en plus intime à son Mystère. Il parle des auteurs spirituels avec respect — il les a lus — mais avec une certaine indifférence. Il est surtout préoccupé de marquer les différences et de sauver la transcendance de Jésus-Christ[1]. De structure biblique, l'expérience intérieure du P. Libermann et la doctrine spirituelle qui en émane sont foncièrement évangéliques et d'inspiration strictement chrétienne.

1. *Le centre évangélique*

« Modèles vivants de la pratique de l'Évangile. » *N.D.*, II, 297.

Règle provisoire.

Rédigeant, en 1840, à Rome, la *Règle provisoire* de sa future Congrégation, après avoir rappelé que « la vie apostolique n'est rien autre chose que la vie toute d'amour et de sainteté que le Fils de Dieu a menée sur la terre, pour sauver et sanctifier les âmes, et par laquelle il s'est sacrifié à la gloire de son Père[2] », il énumère les vertus que ses missionnaires auront à pratiquer. Les conjurant d'éviter avec le plus grand soin l'esprit du monde, il leur recommande d'acquérir l'esprit de Jésus-Christ. « Ils formeront tout le plan de leur conduite, de leurs manières, de leurs usages sur leur divin

1. *L.S.*, I, 450-451. Lettre du 31 mars 1838 à M. P. Carron.
2. *N.D.*, II, 290. *Règle provisoire*, 2e p., ch. IX.

Maître et d'après ses préceptes ; par là ils seront pour les gens du monde des modèles vivants de la pratique de l'Évangile dont l'esprit se peindra dans toute leur conduite[1]. » Dans cette volonté de ressourcement évangélique, le P. Libermann peut être rapproché — mais il les précède de cinquante ans — et de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus avec son mot fameux : « L'Évangile me suffit » et du P. de Foucauld qui veut crier l'Évangile par toute sa vie[2].

Dans cette lecture de l'Évangile nous discernons déjà des préférences personnelles que nous révèlent les chiffres comparés des citations : Marc, 4 ; Luc, 25 ; Matthieu, 47 ; Jean, 85. Le pôle d'attraction johannique est évident. Ce fut un charisme biblique que cette faculté exceptionnelle d'interprétation de l'Évangile de saint Jean. Nous soulignerons les grâces illuminatrices en relevant les textes sur lesquels s'est portée avec prédilection se réflexion, qu'il s'est plu à commenter.

En Luc, cette âme de feu, mystique et missionnaire, a été éblouie par 12, 49 : *Ignem veni mittere in terram, et quid volo nisi ut accendatur?* Ce feu, c'est, pour lui, la grâce qui, pénétrant dans une âme, l'envahit progressivement. L'image du feu qui se propage appelle l'image du grain de sénevé qui se développe (*Mc* 4, 31). « Cette grâce, avec sa nature sanctifiante... est en nous comme un feu mis sous la cendre, qui tend à s'y développer et à embraser notre âme dans toutes ses affections, dans toute son action, et dans toutes ses tendances : *Ignem veni mittere in terram, et quid volo nisi ut accendatur?* Plus elle prend de développement dans les affections et les tendances de notre âme, plus nous sommes sanctifiés ; plus elle prend d'empire et de prédominance dans nos actions, plus ces actions sont saintes[3]. » Seuls ceux qui correspondent à cette grâce deviennent des « saints incendiaires[4] » qui brandissent des torches pour embraser le monde. Le *Regnum Dei intra vos est* (17, 21) traduit selon la Vulgate[5], devient le principe qu'il faut poser, à savoir, la primauté de la vie intérieure. « La première conclusion... travailler à former la sainteté dans le fond de l'âme ; la seconde... les œuvres extérieures, quelque saintes qu'elles soient, ne sont agréables à Dieu que par les dispositions

1. *Id.*, 2e partie, ch. IX, A. XXX ; *N.D.*, II, 297.

2. P. DE FOUCAULD, *Écrits spirituels*, 12e éd., De Gigord, 1951 : « Crier l'Évangile sur les toits, par la vie » (p. 121). — « Prêcher l'Évangile en silence » (p. 171). — « Crier par ma vie l'Évangile sur les toits » (p. 219).

Nouveaux Écrits spirituels, Plon, 1950 : « Toute parole des Saintes Écritures est une grâce toute amoureuse, toute délicate, de notre Bien-Aimé qui nous parle et nous parle de Lui » (p. 4). — « Lisons donc toujours l'Évangile *amoureusement* comme assis aux pieds du Bien-Aimé et l'écoutant nous parler de Lui-même » *(Id.)*.

3. *E.S.*, 387. *Instructions aux missionnaires*, ch. II : De la vie de sainteté.

4. *E.S.*, 494. *Id.*, ch. V : De l'union de l'âme à Dieu.

5. Le Royaume de Dieu est-il *intra vos* ... à l'intérieur de vous-mêmes ou, parmi vous, c'est-à-dire par la présence et l'action de Jésus qui en commence la réalisation ?

intérieures dont elles sont accompagnées ou qu'elles excitent[1]. » Dans le prolongement logique de ce verset, il commentait le *oportet semper orare* (18, 1) et dès le 10 avril 1836. La prière continuelle consiste à vivre devant Dieu, à ne jamais perdre sa présence. La vie est toute donnée[2]. « Nous n'avons aucun instant d'existence que pour Dieu, et pour communiquer avec lui[3]. » La prière est un état plus qu'un acte. Cette union qui tend à devenir permanente est créatrice d'un équilibre dont Jésus est la source : *Posséder son âme dans la paix* (21, 19). « L'âme est plutôt renfermée en Jésus demeurant en elle que renfermée en elle-même. Elle n'est pas emprisonnée et comme enfermée sous un verrou de fer, mais par un doux repos, retenue en Jésus qui la tient dans ses bras[4]. » Ce commentaire est la description d'un état mystique de repos en Dieu. Tant d'auteurs ont utilisé ce texte pour exalter cette forme de la vertu de force qu'est la patience!

En saint Matthieu, c'est d'abord le bloc des Béatitudes qui fixe l'esprit de Libermann et, dans cette constellation, celles de la Pauvreté et de la Soif exercent sur lui une fascination. La pauvreté, il l'entend comme le détachement intégral, le vide intérieur, la nudité essentielle et existentielle, mieux la pureté. Voici, dans cette paraphrase, l'exégèse qu'il en propose. Elle rejoint la spiritualité des pauvres de Jahvé[5]. Le P. Libermann est assurément de la famille des *anawim*, chez lesquels la perfection de la foi est conditionnée par la pureté de l'esprit. « Il faut que votre esprit soit pauvre, vide et pur devant Dieu, et alors il possédera Dieu avec la surabondance de sa lumière et de ses grâces[6]. » Les pauvres sont riches de leur désir de perfection. *Beati qui esuriunt et sitiunt justitiam.* La première disposition par rapport à la perfection est de « la désirer ardemment », d'en parler « souvent et solidement », de s'unir pour s'en occuper et s'y exciter[7]. Encore faut-il que ce désir soit pur. Si la sainteté implique la perfection, la perfection est perfection pour Dieu et non perfection de soi pour soi. A un séminariste, il écrit : « Désir de la perfection ; ce désir est bon : *Beati qui esuriunt...;* mais il est un peu trop pour vous ; n'importe, allez toujours. Si vous ne la désiriez uniquement que pour Dieu, vous la posséderiez déjà ; main-

1. *L.S.*, III, 86-87. A rapprocher de *E.S.*, *S.*, 59 où il affirme la supériorité de la vie intérieure sur la vie extérieure et définit l'homme intérieur et l'homme extérieur. Cependant, vie intérieure et vie contemplative (comme état de vie) ne s'identifient pas pour lui. Dans la *Glose*, il déclare que la vie apostolique (qui doit être intérieure) est supérieure à la vie contemplative, telle celle des Chartreux.
2. *L.S.*, I, 163-164. Lettre du 10 avril 1836 à M. Mangot.
3. *E.S.*, 212. *Compléments des instructions sur l'oraison.*
4. *L.S.*, I, 113. Lettre du 11 septembre 1835 à M. F. Liévin.
5. A. Gelin, *Les Pauvres de Yahvé*, Éd du Cerf, 1954.
6. *L.S.*, I, 408. Lettre du 23 janvier 1838 à M. Grillard.
7. *E.S.*, *S.*, 3. *Entretiens de piété*, premier entretien.

tenant vous y tendez, allez toujours, ce désir vous y conduira[1]. » La perfection oblige à un choix absolu, inconditionné, définitif de Dieu. Le *nemo potest duobus dominis servire* (6, 24) qui justifie le rappel de cette exigence primordiale a une résonance sanjuaniste mais l'inspiration du docteur du Carmel était biblique. Saint Jean de la Croix était l'écho de Moïse (*Ex* 32, 26) et d'Élie (*1 S* 18, 21). Le P. Libermann écrit : « A mesure que notre âme prend l'habitude de se mettre en rapport avec Dieu, elle cesse d'être en rapport avec les créatures : *Nemo potest duobus dominis servire*[2]. » Avec une réminiscence élianique : « Pourquoi, mon cher, voulez-vous végéter toute votre vie, et sauter toujours sur les deux seuils de la vie de sainteté et de la vie naturelle[3] ? » Cette consécration à Dieu n'est possible que par l'abnégation dont la nécessité a été affirmée si catégoriquement par Jésus : *Si quis vult post me venire, abneget semetipsum, tollat crucem suam et sequatur me* (16, 24). Le P. Libermann, dans ses *Instructions aux missionnaires*, établit pourquoi, remède efficace contre tous nos maux, elle nous donne la perfection de la vie divine. Il indique tous les domaines auxquels elle s'étend[4]. Dans un entretien de piété et sous une forme plus brève mais non moins énergique, il souligne que « la perfection est comprise tout entière dans ces trois points du verset », à savoir l'union à Notre-Seigneur, âme, perfection et moyen le plus efficace du renoncement[5]. Ce renoncement pour s'exercer, utilise la mortification intérieure : *regnum Dei vim patitur* (11, 12). « C'est dur parfois, surtout dans la continuité de la vigilance et des combats, mais une fois qu'on s'y met avec vigueur, cela ne coûte plus[6]. » Ce climat d'effort est tempéré par la brise de confiance qui souffle dans ce désert et que le P. Libermann aspirait dans ce verset: *sufficit diei malitia sua* (6, 34). L'attention au seul instant présent exclut la préoccupation obsédante de l'avenir[7].

C'est bien dans l'Évangile que le P. Libermann a puisé sa doctrine et son expérience personnelle n'est que la mise en œuvre des préceptes de Jésus. Saint Matthieu lui en livrait les principes. Libermann cherchait la Personne de Notre-Seigneur. Aussi était-il aimanté vers le pôle johannique.

1. *L.S.*, II, 583 et *N.D.*, III, 69. Lettre du 12 décembre 1841 à M. Lannurien.
Le *Beati qui lugent* devait émouvoir ce grand crucifié. La croix est plantée dans l'âme, écrit-il ; elle y a pris racine. Elle produit de belles fleurs avant de produire de beaux fruits. *L.S.*, III, 491.
2. *E.S.*, 105 et 49.
3. *L.S.*, I, 418. Lettre du 11 février 1838 à M. de Conny.
4. *E.S.*, *Instructions aux missionnaires*, ch. IV : De l'abnégation, 460-480.
5. *E.S.*, *S.*, 3-5. *Entretiens de piété*, premier entretien.
6. *N.D.*, X, 56. Lettre du 2 février 1848 à M. Clair.
7. *L.S.*, II, 232. « Allez en aveugle et attendez tout de la bonté divine. » — *L.S.*, II, 331. — *L.S.*, III, 155. « Ne vous occupez jamais de l'avenir. » — *N.D.*, X, 57. Dans tous ces passages, *Matthieu*, 6, 34 est cité.

2. *Le pôle johannique*

> « ...j'ai préféré l'Évangile de saint Jean, qui m'a toujours fort touché, parce que notre divin Maître y parle presque toujours et nous y instruit des vérités les plus profondes, les plus intérieures et les plus capables de toucher une âme. »
>
> *C.S.J. Déclaration du Vénérable Libermann.*

De cette attirance très spéciale, nous avons des preuves dans le chiffre élevé des citations, dans la valeur des développements exégétiques, et surtout dans le Commentaire des douze premiers chapitres qu'il rédigea, à Rome, en 1840. Que ces semaines de septembre et d'octobre aient été des périodes de forte imprégnation johannique, c'est indéniable. Cependant, François Libermann ne pouvait écrire à ce rythme accéléré, ces quatre cent quatre-vingts pages d'une plénitude inégalable que parce que cet évangile était l'aliment préféré de sa méditation quotidienne depuis plus de quatorze ans. Le *Commentaire* marquait un sommet avant de nouvelles ascensions. Le petit livre demeure jusqu'à la fin de sa vie celui qui lui a révélé la Personne de Jésus, l'univers de la grâce et le domaine de la sainteté [1]. De M. Perrée nous savons avec quel enthousiasme il aimait à commenter l'Évangile de saint Jean : « Pendant les vacances, il venait souvent par zèle et dévouement assister à nos promenades dans les bois de Clamart et de Meudon. Il ne manquait jamais de nous y expliquer l'Évangile de saint Jean, mais avec des lumières et une ardeur qui marquaient bien qu'il en faisait la nourriture ordinaire de son âme [2]. » M. Beluet, archiprêtre de Jonzac, diocèse de La Rochelle : « Nous le regardions tous comme un Saint ; c'était le *lucerna ardens et lucens*. Après l'avoir entendu dans ses pieuses conversations et surtout dans ses explications mystiques de l'Évangile selon saint Jean, pour lequel il avait une toute particulière prédilection, nous nous disions les uns aux autres comme les disciples d'Emmaüs : *Nonne cor nostrum* [3]... »

1. Dans cette analyse, nous faisons abstraction du *Commentaire* parce qu'il mérite une étude particulière et parce que nous tenons à atteindre, plutôt qu'un moment de son expérience, un niveau de son approfondissement. Voir le chapitre suivant
2. *N.D.*, I, 309. Souvenirs de M. Perrée sur M. Libermann.
3. *N.D.*, I, 316. Lettre du 3 février 1858 de M. Senez.

Par l'expérience personnelle que reflète son évangile, Jean nous initie, et par une grâce qui lui est propre, à la Personne de Jésus. Nous sont révélées dans ses dimensions la vie intérieure du Fils de Dieu, ses relations avec le Père et l'Esprit. Le Père ne le laisse jamais seul [1] ; il proclame la doctrine du Père [2] ; il ne recherche pas sa propre gloire [3] ; il participe pleinement à son action [4] ; du Père il est la transparence [5]. Le P. Libermann qui eut un tel sens du Saint-Esprit a insisté sur les rapports intimes de l'Humanité de Jésus avec l'Esprit. Ce n'est pas avec mesure que le Saint-Esprit a envahi la nature humaine du Christ. « L'humanité sainte qui est le trésor de toute la nature humaine, reçoit ces communications divines sans mesure et sans bornes [6]. » C'est le Saint-Esprit qui règle la dispensation de la grâce aux âmes : *Spiritus ubi vult spirat* [7].

De tous les appels que Jésus a lancés aux hommes et que Jean nous transmet, aucun n'a éveillé de plus profondes résonances que celui qui retentit dans les parvis du Temple au dernier jour de la Fête des Tabernacles : *Si quis sitit, veniat ad me et bibat*, 7, 16. L'enthousiasme du P. Libermann explose : « Notre bon Maître a dit d'une manière admirable [8]... » — « cette parole admirable [9] ». Il emploie une lettre entière à en expliquer la portée [10]. Il rapproche et l'ardeur de la soif et la fraîcheur de la source. Ce qui importe, c'est le contact, le long contact plein d'amour. Il ne recule pas devant une image d'un réalisme charnel. Il faut « coller » son âme à cette source. « Si nous avons soif, ce n'est pas dans les livres que nous devons chercher à nous rassasier ; mais il nous faut aller droit à notre tout adorable fontaine, y coller notre âme et l'y plonger suavement [11]. » « Il faut aller à la grande source d'eau vive, s'unir à Jésus, coller son âme sur son divin Cœur, en restant en paix et en repos dans son sein [12]. » « Avez-vous soif? Collez votre âme sur cette source d'eaux vives, et abreuvez-la d'amour [13]. » Selon lui, ce n'est pas Jésus qui est la source des fleuves qui symbolisent le Saint-Esprit, c'est l'âme qui, remplie de l'Esprit de Jésus, est à son tour source pour les autres. Il en déduisait que notre action est toujours une con-

1. *Jean*, 8, 16 ; *L.S.*, III, 224 et *N.D.*, IV, 148. Lettre du 19 mars 1843 à M. Collin.
2. *Jean*, 7, 16 ; *L. S.*, I, 43. Lettre du 17 mars 1833 à M. Viot.
3. *Jean*, 8, 50 ; *E.S.*, 377 et *E.S.*, *S.*, 25.
4. *Jean*, 5, 17 ; *E.S.*, 376.
5. *Jean*, 14, 9 ; *E.S.*, 375.
6. *Jean*, 3, 34 ; *E.S.*, 52 et aussi 20, 62.
7. *Jean*, 3, 8 ; *L.S.*, I, 103. Lettre du 19 août 1835 à X., et II, 198. Lettre du 16 février 1839 à M. Richaud.
8. *L.S.*, I, 350. Lettre du 1er décembre 1837 à M. P. Carron.
9. *L.S.*, I, 460. Lettre du 2 avril 1838 à M. Aubriot.
10. *L.S.*, III, 44-49 et *N.D.*, III, 185-188. Lettre du 6 mai 1842 à M. Casteilla.
11. *L.S.*, I, 350. Lettre du 1er décembre 1837 à M. P. Carron.
12. *L.S.*, III, 46 et *N.D.*, III, 186. Lettre du 6 mai 1842 à M. Casteilla.
13. *L.S.*, III, 27 et *N.D.*, IV, 259. Lettre du 9 juillet 1843 à Melle Guillarme.

séquence de notre plénitude intérieure et que, à vrai dire, nous ne sommes que des canaux de transmission. « Cette bien-aimée source nous remplira bientôt et nous fera tellement surabonder, que des fleuves sortiront de notre âme pour inonder et remplir encore une foule innombrable d'autres âmes [1]. » « Ces fleuves sont les dons du Saint-Esprit qui nous sont communiqués pour la sanctification de nos âmes d'abord, et ensuite pour celle de tous ceux qui nous entourent... Prenez des moyens pour établir en vous cette source surabondante qui fera sortir de votre âme des fleuves de grâces et de paroles divines [2]. » Des fleuves, pourquoi pas des torrents ? « Le torrent donne une idée d'activité et de désordre ; le fleuve, d'une entraînante mais grave impétuosité, ce qui est le caractère propre de l'action de la grâce [3]. » Jésus est source parce qu'il est *Via, Veritas* et *Vita* (14, 6). « Nom admirable et au-dessus de toute expression. Jésus est la vérité ; et par conséquent, en nous tenant, par la grâce de son divin Esprit, dans la voie qui est lui-même, nous possédons la souveraine vérité [4]. » C'est par l'activité des trois vertus théologales, explique-t-il en un autre passage, que nous nous relions à la source. « Il est notre *Voie*, parce que, hors de lui, nous avons perdu toute espérance, et en lui nous avons la certitude de parvenir à notre Dieu. Il est notre *Vérité*, car en nous unissant à lui par la foi, nous trouvons en lui la vérité dans toute sa substance essentielle. Il est notre *Vie*, car c'est lui qui, possédant la plénitude de la Divinité, nous la communique et nous unit à elle par les embrasements de l'amour divin [5]. »

Dans l'Évangile de Jean, c'est l'univers de la grâce qui s'étend devant nous et, à ses sommets, resplendit la sainteté. Aussi est-il l'Évangile de la vie intérieure et la source la plus authentique du mysticisme chrétien. Vie divine, grâce, sainteté, c'est tout un. « La sainteté est la vie, écrit le P. Libermann, mais la vie de Dieu en Notre-Seigneur Jésus-Christ, et par Notre-Seigneur Jésus-Christ en nous : *In Ipso vita erat et vita erat lux hominum* (*Jn* 1, 4) [6]. Cette sainteté qui est le jaillissement de la vie divine en nous est œuvre de la grâce. C'est la grâce du Père qui met les âmes en mouvement vers le Christ : *Nemo venit ad me nisi Pater traxerit eum* (*Jn* 14, 6). Cette vérité de foi, le P. Libermann en avait fait l'expérience au moment de sa conversion ; cette puissance de l'Esprit, il l'avait sentie et il l'éprouvait dans le développement de son union à Jésus.

1. *L.S.*, I, 350. Lettre du Ier décembre 1837 à M. P. Carron.
2. *L.S.*, I, 460. Lettre du 2 avril 1838 à M. Aubriot.
3. *L.S.*, III, 48 et *N.D.*, III, 187. Lettre du 6 mai 1842 à M. Casteilla.
4. *L.S.*, I, 367-368. Lettre du 9 décembre 1837 à un séminariste.
5. *E.S.*, 14-15. *Instructions sur la vie spirituelle*, première instruction.
6. *E.S.*, 383. *Instructions aux missionnaires*, ch. II : De la vie de sainteté.

« Le désir que vous éprouvez d'être tout à Dieu, vient de Dieu lui-même : *Nemo venit ad me, nisi Pater traxerit eum.* Ce désir, c'est l'attrait de Dieu. Il vous attire et cette attraction a cela de particulier que, tout en existant en vous, elle vous unit à Jésus ; et tout en étant à Jésus, cette attraction continue toujours et se fortifie davantage, de manière que plus vous êtes attiré, plus vous êtes à Jésus, plus vous êtes attiré vers lui. Abandonnez-vous à ce désir sans vous faire violence et en évitant la contention. Ce désir vous servira sans cesse de bride pour vous arrêter lorsque vous serez porté à suivre une pente de la nature ; il vous servira de levier lorsque vous aurez besoin d'une détermination forte pour obéir à Dieu, et de point de ralliement pour fixer votre âme devant lui et lui donner votre intention et votre affection[1]. » Très préoccupé de réaliser une sainteté de grâce et non une pseudo-sainteté de caractère, il a recherché les critères distinctifs de l'une et de l'autre. N'est-ce pas correspondre à une intention de Jésus que de se demander quelle est l'origine et la valeur de nos mouvements intérieurs ? *Quod natum est ex carne, caro est; quod natum est ex spiritu, spiritus est* (*Jn* 3, 61)[2]. Dans le même souci de discernement des valeurs, il recueillait cette parole : *Qui de terra est, de terra loquitur* (*Jn* 3, 31). La pureté de la parole dépend des progrès plus ou moins nets de la vie intérieure[3]. « Si nous sommes des hommes de la terre, nos pensées seront sur la terre, nos raisonnements ne seront pas selon Dieu... Plus la raison humaine influe dans les choses divines, plus elle y mêle de la terre[4]. »

La dialectique de la sainteté est la dialectique de la grâce, c'est la progression de l'âme à l'intérieur de la Trinité : par l'Esprit-Saint à Notre-Seigneur et par Notre-Seigneur au Père. « Ainsi, la grâce sanctifiante vivifie nos âmes, et par elle le principe de notre vie est pris en Dieu par Jésus-Christ Notre-Seigneur. Cette grâce nous est communiquée par l'Esprit-Saint vivant en nous, et, par notre fidélité à l'action de l'Esprit-Saint, nous sommes unis à Notre-Seigneur Jésus-Christ, et par lui et en lui à son Père[5]. » L'âme, dans la mouvance des Personnes divines, pratique l'adoration en esprit et en vérité (*Jn* 4, 23). « Dieu étant esprit pur, plus il y a rapport spirituel et pur, plus il y a communication[6]. » Ce rapport est assuré par l'oraison[7]. La vie parfaite est une vie purement spi-

1. *L.S.*, IV, 551 et *N.D.*, X, 304. Lettre du 4 septembre 1848 à M. Leman.
2. *L.S.*, II, 126 et 539 ; III, 45 ; *E.S.*, *S.* « Nos efforts ne nous sanctifieront pas... C'est l'affaire de Dieu » (p. 8).
3. *L.S.*, II, 111. Lettre du 31 octobre 1838 à M. Tisserant.
4. *L.S.*, II, 312. Lettre du 15 décembre 1839 à M. Féret.
5. *E.S.*, 555. *Appendice aux Instructions aux missionnaires.* Considérations complémentaires sur l'union à Dieu.
6. *E.S.*, 93. *Instructions sur l'oraison,* deuxième instruction.
7. *E.S.*, 212. *Compléments des instructions sur l'oraison.* Voir aussi *E.S.* ,11 et *E.S.*, *S.*, 9.

rituelle et parfaitement intériorisée [1]. Dans le *Commentaire de Saint Jean*, il traduira : en esprit et en vérité, dans l'Esprit-Saint et la Vérité éternelle du Père qu'est le Fils [2].

Des progrès de cette grâce et donc des progrès de la sainteté, l'âme acquiert une connaissance expérimentale. Jésus a annoncé aux apôtres que c'est sous l'influence du Saint-Esprit et par l'opération de Jésus en leurs âmes qu'ils connaîtront la réalité de son union vitale et de son unité de nature avec le Père. C'est donc par l'action de Jésus en eux qu'ils auront la certitude de l'identité de son être. Jésus en appelle donc à l'expérience spirituelle comme ultime justification dans le temps et dans l'espace intérieur. Le P. Libermann a lu ce verset magnifique : *In illa die, vos cognoscetis quia ego sum in Patre meo, et vos in me, et ego in vobis* (*Jn* 14, 20), dans la perspective de l'expérience spirituelle. Il n'est pas de commentaire plus pénétrant de ce passage. Seuls les vrais mystiques ont la clef de l'Évangile de saint Jean. Cette expérience intérieure, le P. Libermann en précise, en termes psychologiques, la nature : un dynamisme intentionnel vers le Christ Jésus et vers le Père, dont le principe ne peut être que surnaturel. Cette expérience se situe sur deux plans : le plan de l'être intérieur et le plan de l'activité. Elle présente deux aspects : un aspect négatif qui est la libération de la nature mauvaise et un aspect positif qui est le triomphe de l'influence divine. En définitive, cette expérience, « sous l'influence prédominante de la grâce », « effet d'une pure et forte charité », est une union d'amour intime, intense et progressif. Lisons le texte :

« *In illa die*, quand vous aurez reçu cet Esprit Consolateur, quand il dominera dans vos âmes, *vos cognoscetis*, vous connaîtrez par tout ce que j'opérerai en vous, vous changeant en hommes nouveaux, c'est-à-dire arrachant de vos âmes les affections et les inclinations de la nature, pour les remplacer par mes sentiments et mes inclinations venant de mon Père céleste, et dirigeant tous vos actes vers lui, vous connaîtrez, dis-je, que je suis dans mon Père : *quia ego sum in Patre meo*, et que, par conséquent, il est le principe de ma vie, et ma vie la sienne. *Et vos in me*, vous connaîtrez aussi que vous êtes en moi, car la vertu surnaturelle de ma grâce vous portera sans cesse vers moi, et par moi conséquemment vers mon Père. *Et ego in vobis*, vous connaîtrez que je suis en vous, car la vie que vous sentirez dans vos âmes et qui se reproduira dans vos actes sera la mienne ; et moi seul je puis la produire, moi seul je la produirai en extirpant de vos âmes le principe de la nature mauvaise, et en dominant en vous par la fidélité que vous apporterez à mes inspirations. »

« Cette fidélité à la grâce divine, qui produit notre union active avec Dieu dans nos actes, est l'effet de la pure et forte charité, qui est l'expression, la manifestation de la grâce sanctifiante en nous. Cette fidélité à

1. *L.S.*, I, 418. Lettre du 21 février 1838 à M. de Conny.
2. *C.S.J.*, ch. IV, 141-146.

la grâce nous attire une prédilection plus grande de Dieu pour nous, c'est-à-dire une surabondance plus grande de ses grâces et de son union avec nous, et, par la suite de cette surabondance, notre union à Dieu devient habituelle[1]. »

Telle fut la lecture mystique à laquelle se livra, pendant toute sa vie chrétienne, le P. Libermann. On ne voit pas pourquoi ni comment on a pu interpréter dans la perspective exclusive ou même principale, négative ou ascétique, du renoncement, une spiritualité qui est axée sur la vie divine, qui s'exprime en termes de vie et qui utilise les catégories johanniques de vie.

3. *Fraternité Paulinienne*

« On se porte avec violence au salut des âmes... »
L.S., III, 39 et *N.D.*, III, 178.

Lettre du 28 avril 1842 à M. Bouchet.

Si l'attraction vers Jean était irrésistible, l'aimantation vers Paul était très forte. L'Apôtre des Gentils avait fasciné le converti : « Ce qui m'a le plus frappé chez lui, écrit M. Fréret, c'est cet esprit intérieur, cette connaissance si sublime des voies de Dieu, cette connaissance si approfondie de l'Écriture Sainte et *surtout de saint Paul, qu'il avait étudié non dans les livres mais devant le Saint-Sacrement*[2]. » « En récréation, écrit M. Mangot, il nous édifiait par ses considérations sur saint Paul, qu'il nous représentait comme n'écrivant pas une ligne de ses lettres sans avoir l'œil fixé sur le divin Maître... Il m'engageait en particulier à lire les Épîtres de saint Paul[3]. »

Certes les affinités électives entre Paul de Tarse et le fils du rabbin de Saverne ne manquent pas. Comment Paul lui apparaissait-il? Un Juif dont la fureur pharisaïque était due à une inspiration du démon[4] ; un converti qui, aimant passionnément sa race, fut persécuté par la Synagogue[5] ; un mystique qui a découvert le Christ et a adhéré à lui avec violence. « Cette violence apparaît clairement dans les saints apôtres Pierre et Paul ; elle n'est pas l'effet naturel

1. *E.S.*, 555-556. *Appendice aux Instructions aux missionnaires.* Considérations complémentaires sur l'union de l'âme à Dieu.
2. *N.D.*, I, 323. Lettre du 11 juillet 1854 de M. Fréret. C'est nous qui soulignons.
3. *N.D.*, I, 521. Déposition de M. Mangot au Procès Apostolique, 10 février 1882.
4. *N.D.*, III, 221. Lettre du 6 juillet 1842 au Dr Libermann.
5. *C.S.J.*, ch. VII, 321.

d'un travail d'esprit et de cœur, mais le mouvement intérieur de Dieu qui l'opère [1]...» ; qui contemple les anéantissements du Verbe dans l'Incarnation [2] ; qui, par l'amour, s'identifie à Jésus [3] ; un apôtre dévoré par l'angoisse de l'évangélisation du monde, qui est missionnaire dans l'âme et qui proclame la Parole de Dieu dans son intégrité et sa pureté. « Pauvre saint Paul! il a beau crier à tue-tête qu'il rejette toute l'éloquence humaine ; on l'étudie comme un modèle d'éloquence [4]. » Il n'est pas de ceux qui trafiquent de la Parole de Dieu [5] ; il est l'ennemi des adaptations qui sont des trahisons et des diplomaties pseudo-apostoliques qui perdent tout et ne conquièrent rien. « Il ne disait pas qu'il fallait se mettre à la portée du siècle pour l'attirer à soi [6]. » Paul est un homme qui s'est détourné de la Loi qui est impuissante à sauver les hommes et dont la mission pédagogique est révolue et il a joué sa vie sur l'Évangile dont il ne rougit pas car il est la Sagesse. Paul est un *homo spiritualis* qui renonce aux prudences rationnelles et adopte la vraie prudence « qui ne réside pas dans les raisonnements de l'esprit humain, mais qui doit être puisée dans le sein de Dieu seul [7] ». Paul est, enfin, un homme torturé dans sa chair et dans son âme, un homme crucifié dont les souffrances seront la méthode apostolique la plus efficace. « Quand saint Paul veut prouver qu'il est apôtre, une des grandes preuves qu'il en donne, c'est l'énumération de tout ce qu'il a souffert pour le saint Nom de Jésus. Quelle complaisance il met dans les souffrances! Une fois qu'on a cet amour, on se porte avec violence au salut des âmes [8]. » On aura remarqué ce mot de violence qui revient sous la plume de Libermann pour qualifier l'amour divin de Paul et sa générosité dans le sacrifice.

Saint Paul était, pour le P. Libermann, un frère selon la chair et selon l'esprit. Il était plus encore un maître. Les axes doctrinaux de l'apôtre, tels qu'ils se dessinent dans les Épîtres, sont les siens. Entre tous, l'univers de la grâce.

Paul attend tout de la grâce. Cette nécessité absolue est affirmation de foi et donnée de l'expérience. *Cum infirmor, tunc potens*

1. *E.S.*, *S.*, 88-89. *Entretiens de piété*, dix-septième entretien.
2. *Ph* 2, 7 : *Exinanivit*. Cf. *E.S.*, 51 ; *E.S.*, *S.*, 191 et *C.S.J.*, 22 (rapproché de : *Verbum caro factum est*) et 413.
3. *Ga* 2, 20 : *Vivo, jam non ego... L.S.*, I, 85 et *E.S.*, *S.*, 18 : « L'impression d'amour que Dieu met en nous doit, si nous sommes fidèles, nous suivre en tout ce qui se passe en notre âme et être, autant que possible, le principe de tous nos mouvements. »
4. *L.S.*, II, 347. Lettre de 1839 à M. Melbet et *L.S.*, III, 64 : « La prédication doit être apostolique, sur le modèle du divin Maître et de saint Paul » (16 juin 1842).
5. *2 Co* 2, 17 : « *Adulterantes verbum Dei.* » La parole que donnent ces prédicateurs humains, écrit Libermann, est un enfant adultérin et ne vient pas de Dieu » (*L.S.*, II, 348).
6. *E.S.*, *S.*, 90. *Entretiens de piété*, dix-septième entretien.
7. *E.S.*, *S.*, 91. *Entretiens de piété*, dix-septième entretien.
8. *L.S.*, III, 39 et *N.D.*, III, 177-178. Lettre du 28 avril 1842 à M. Bouchet.
Ga 6, 14 : *Mundus crucifixus est... L.S.*, I, 44 ; II, 253 ; *E.S.*, *S.*, 50 et 154.

sum (*2 Co* 12, 10). C'était Paul, c'était Libermann. « Dieu sera ma force s'il me trouve trop faible. Il le faut bien, puisqu'il est souverainement sage. Or, il use d'un instrument incapable par lui-même de servir à l'œuvre pour laquelle il l'emploie ; il faut donc qu'il y mette du sien[1]. » En directeur spirituel, d'abord par instinct, puis par vocation, il était sensible à discerner les grâces différentes des âmes et à contempler ce pluralisme des univers intérieurs. « *Divisiones vero gratiarum sunt*, les grâces sont diversement partagées, mais l'Esprit qui les communique est le même ; par conséquent, il faut respecter les goûts spirituels ou attraits variés, et ils ne doivent en rien déranger l'union spirituelle, qui n'est autre chose que la charité de Dieu en nos âmes, et la marque de la résidence en chacun de nous du divin Esprit, lequel est le même principe des différents attraits[2]... » Avec l'apôtre, suivant le développement de la grâce, il condamnait les piétinements et exigeait l'effort perpétuel de dépassement qui assure l'évolution normale, le passage de l'enfance à la vie adulte. Il écrivait à un missionnaire ces lignes énergiques : « Donnez-vous à Dieu, corps et âme, et ne cherchez plus à vous appuyer sur la créature. Il n'est plus temps d'être enfant, l'âge mûr de la perfection chrétienne doit commencer chez vous. *Cum essem parvulus*... Il n'est plus temps de chercher à vous faire porter sur les bras d'un père de chair, il faut que vous marchiez tout seul[3]. » Il avait lu aussi ce texte : *homo spiritualis judicat omnia* (*1 Co* 2, 15) qu'il reproduit souvent. Certes, le P. Libermann ne voyait pas dans cette transcendance du jugement une faculté supérieure à la foi, dans une perspective gnostique, ou, dans une perspective luthérienne, l'autonomie du jugement que ne contrôle plus le magistère de l'Église. C'est, pour lui, la participation à l'Esprit de Dieu : « Une âme ainsi unie à Dieu devient exempte peu à peu des erreurs de l'esprit propre, de l'influence des défauts et des impressions naturelles sur ses jugements, et, par suite, des préventions et de la précipitation. Elle acquiert des lumières solides et pratiques, c'est-à-dire un certain tact dans les choses de Dieu pour sa propre direction, pour la direction des autres âmes, ainsi que pour celle des œuvres de Dieu qu'elle aura à accomplir. Elle juge exactement les personnes, les choses et les circonstances qui les environnent, selon les vues de Dieu : *homo spiritualis judicat omnia*. Ce n'est pas cette lumière vive que l'on trouve dans une oraison fervente, mais on acquiert un *sens pratique des choses divines*, dont on apprécie la valeur et les

1. *L.S.*, III, 296 et *N.D.*, IV, 304. Lettre du 10 août 1843 à M. Briot. *L.S.*, IV, 80 et *N.D.*, VI, 48-49. Lettre du 13 février 1844 à M. Tisserant.
2. *1 Co* 12, 4. *L.S.*, II, 469-470 et *N.D.*, II 124-125. Lettre du 4 août 1840 à M. Luquet. Et le commentaire se poursuit : *Et divisiones ministrationum... et operationum...*
3. *1 Co* 13, 11. *L.S.*, III, 382 et *N.D.*, VI, 103. Lettre du 8 mars 1844 à M. Collin.

nuances diverses par un sentiment, une vue intime et calme, provenant de la grâce divine, et qui est presque toujours à l'abri des erreurs de l'imagination[1]. »

En un paragraphe, avec deux textes de saint Paul, le P. Libermann propose cette synthèse : « L'ensemble de la perfection chrétienne est toute dans ce mot : *ne vivre que pour Dieu.* Or, le renoncement en est le fondement, et tous nos soins, pensées, désirs, affections et actions ne doivent tendre qu'à ce but : *Conversatio nostra in cœlis est.* Quand on n'a rien, on possède tout : *Tanquam nihil habentes et omnia possidentes*[2].

De l'Écriture à l'Expérience et de l'Expérience à l'Écriture, tels sont les deux mouvements de la dialectique libermannienne, dans ce climat de foi absolu à la Parole de Dieu.

III. Parole de Dieu et prière à Dieu

> « C'est... aussi l'esprit d'oraison que vous devez apporter à la lecture de l'Écriture Sainte. Le calme, le repos, le désir de plaire à Notre-Seigneur et l'esprit de foi, voilà votre méthode pour étudier la Sainte Écriture. »
> *L.S.*, III, 198 et *N.D.*, IV, 104.
>
> *Lettre du 11 février 1843 à M. Lannurien.*

Le P. Libermann a cherché dans l'Écriture Sainte la lumière pour son esprit, la force pour sa volonté, la chaleur pour son âme. Le Livre était sa patrie d'élection, le climat tonifiant où il respirait et se dilatait. Dans les conseils qu'il donne à ses disciples pour la lecture fructueuse des Saintes Écritures, il est aisé de retrouver les principes de sa propre méthode. Il importe, si l'on ne veut pas fausser les positions de ce maître spirituel, de les considérer tous et avec les nuances qu'il met à les formuler.

1. *E.S.*, 491-492. *Instructions aux missionnaires*, ch. v : De l'union de l'âme à Dieu. C'est nous qui soulignons.
Cité aussi dans *C.S.J.*, ch. viii, 353.
2. *Ph* 3, 20 et *2 Co* 6, 10. *E.S.*, *S.*, 13. *Entretiens de piété*, premier entretien.

1. *La première étude*

L'Écriture Sainte est la première étude. La Parole de Dieu l'emporte infiniment sur les paroles des hommes ; le contact vivifiant avec l'Esprit de Dieu ne saurait être comparé avec les rencontres humaines. Il vient de recommander à un étudiant ecclésiastique de s'appliquer à la philosophie et à la théologie, d'approfondir ces matières, « non dans un esprit d'orgueil et de curiosité, mais par un pur et simple amour de Dieu ». Lui rappelant que l'unique important pour lui, c'est sa sanctification, il poursuit :

« Si vous voulez avoir encore une matière d'étude, en voici une bien plus importante que votre philosophie : c'est l'Écriture Sainte. Comment, mon cher, vous n'auriez pas honte d'aller vous amuser avec les fadaises d'Homère et de Virgile, et vous laisseriez de côté le saint Évangile et saint Paul! Cela serait impardonnable ! Car, enfin, prenez les plus belles et les plus parfaites littératures et les plus hautes sciences humaines ; qu'est-ce que cela à côté des vérités divines qui sont dans les Écritures? Ce sont les amusements et les jeux d'enfant de l'esprit humain tandis que le divin Évangile et saint Paul renferment les vérités éternelles, qui seules sont quelque chose et seules sauvent les âmes. Ce n'est pas que je veuille condamner ces sciences misérables ; elles ont leur utilité ; mais je ne puis supporter qu'un séminariste, qui a de si grandes choses à connaître et à apprendre, aille s'amuser aux sottes lumières de l'esprit humain, et qu'il néglige le brillant éclat des lumières divines[1]. »

Le P. Libermann est-il un anti-humaniste[2]? A la suite de saint Paul (*1 Co* 1, 17-31), il affirme, comme une vérité évidente par le seul rapprochement des termes, la transcendance absolue de la Sagesse divine par rapport à toutes les sagesses humaines. En mystique, pour qui la vérité est l'union à Dieu, le relatif et l'absolu représentent des valeurs incommensurables, il est convaincu, avec saint Jean de la Croix qui se réfère à saint Paul, que « toute la sagesse du monde, comparée à la sagesse infinie de Dieu n'est qu'une pure et souveraine ignorance[3] ». Saint Augustin, converti pour qui les Écritures sont « les chastes délices[4] », se reprochera sa passion du théâtre qui alimentait dangereusement sa concupiscence effrénée[5]. Dans ce texte, le P. Libermann tempère la vigueur sauvage de la première affirmation et adoucit son jugement sur les sciences

1. *L.S.*, II, 346-347. Lettre de 1839 à M. Melbet.
2. H. Gouhier, *L'anti-humanisme de Pascal*, Congresso internacional de Filosofia, Sao-Paulo, 1954, vol. sec., 389-395.
3. Saint Jean de la Croix, *Montée du Carmel*, l. I, ch iv, p. 39, Éd. du Seuil.
4. Saint Augustin, *Conf.*, XI, ii, 3 : « Sint castae deliciae meae, scripturae tuae! »
5. *Ibid.*, III, ii, 3.

humaines. Elles sont misérables parce qu'elles ne peuvent sauver l'homme, ni le sanctifier. Or c'est de sanctification qu'il s'agit, la seule justification intégrale de l'homme.

Cette étude de la Sainte Écriture est la première parce qu'elle est le livre spirituel par excellence qui contient les principes les plus élevés et les méthodes les plus sûres de la perfection. Les écrits spirituels des auteurs ne tirent leur valeur que de la Parole de Dieu qu'ils transmettent, éclairent, approfondissent. Ici encore, transcendance de la Bible par rapport à tous les traités d'ascétique et de mystique. S'adressant à ses fils, il leur disait : « La lecture du Nouveau Testament doit être la nourriture du missionnaire. Il y trouve, d'abord, tous les principes développés dans les auteurs ascétiques et de direction, et la lecture qu'il peut faire de ceux-ci, s'il en a le temps, ne le dispense pas de lire le Nouveau Testament. Là, il trouve la pure parole de Dieu, sans mélange de la parole humaine... C'est surtout pour son profit spirituel qu'il doit lire, toute sa vie, le Nouveau Testament : c'est le livre spirituel par excellence, et qui renferme tout le fond des autres. Nous devons le préférer à tout autre. Peut-être, quelquefois, y trouverons-nous moins de goût ; mais nous aurons plus de profit, y lisant la pure parole de Dieu et l'appliquant à nos besoins, par la méditation et le secours de la grâce [1]. »

Le P. Libermann reconnaît que cette étude est difficile moins par les techniques qu'elle suppose, par l'effort d'application qu'elle exige que par le manque d'appétit qu'on éprouve à son égard. La curiosité naturelle ne joue pas. Si l'Écriture provoque l'expérience spirituelle, c'est déjà l'expérience spirituelle qui suscite le désir de l'initiation biblique. Saint Augustin a avoué qu'avant sa conversion les Livres Saints lui paraissaient fades. Son orgueil en dédaignait la simplicité et sa vue n'en pénétrait point les profondeurs [2]. Le P. Libermann prévient M. Grillard de cette épreuve qu'il connaîtra de sentir naître en lui, sinon le dégoût, du moins le peu d'intérêt pour l'Évangile. Ce sera une source d'humiliation : rien n'est plus torturant pour l'amant que d'avoir conscience que l'aimé ne l'intéresse pas. C'est aussi le signe d'une grave dépravation du goût. L'Écriture purifie ; elle demande d'abord un esprit purifié. « De cette défectuosité de votre esprit, vient cette ardeur dans le désir de savoir, qui s'augmentera de jour en jour si vous ne l'arrêtez, et qui est un très grand obstacle à votre avancement. Jamais vous ne serez un homme véritablement intérieur, jamais vous n'aurez les lumières de Dieu, si vous persévérez dans ce désir... Ne rassasiez jamais votre

1. *Glose*, 90.
2. Saint AUGUSTIN, *Conf.*, III, v, 9.

esprit de connaissances créées ; cela le rendrait paresseux pour s'appliquer aux lumières de la grâce... Vous avez bien fait de fixer les moments à donner à l'étude de l'hébreu ; n'y employez jamais aucun autre temps. Et si le désir vous en vient, prenez le saint Évangile, et lisez-y les paroles de Notre-Seigneur les plus douces et les plus divines qu'il ait dites, et vous y trouverez de quoi vous confondre devant lui ; car vous verrez que vous ne les goûterez pas, et que votre pauvre esprit est encroûté dans ses affections naturelles. Vous verrez qu'il préfère une curiosité naturelle à la parole de la vie éternelle. Dieu seul, très cher, Dieu seul! Et qu'avons-nous besoin d'autre chose? Jésus, notre bien-aimé, devrait suffire pour la lumière de notre esprit et le bonheur de notre âme [1]. » C'est dans une perspective toute spirituelle qu'il convient d'aborder cette lecture. Les intuitions de l'amour dans la lumière de la foi permettront de rejoindre l'écrivain sacré avec plus de sûreté, plus de rapidité, plus de profondeur, que toutes les recherches scientifiques, et de le rejoindre dans l'intention toute spirituelle qui l'animait, et par-delà l'instrument, d'atteindre l'Esprit de Dieu qui l'inspirait. A l'un de ses fils les plus remarquables, M. Lannurien, il écrivait : « Il vous est plus utile qu'à tout autre de lire l'Écriture Sainte avec esprit de piété et de manière à nourrir votre cœur... Lisez avec piété et recueillement. Dans l'Ancien Testament, arrêtez-vous pieusement aux figures qui représentent les différents sujets du Nouveau, ainsi qu'aux prophéties qui annoncent Notre-Seigneur et la loi de grâce. N'y faites jamais de considérations pieuses ou savantes selon l'homme ; mais si vous faites des réflexions, que ce soit *in doctrina spiritus*. Donnez de l'aliment à votre âme en considérant l'esprit qui animait les anciens patriarches et les prophètes. Pour le Nouveau Testament, appliquez-vous à la nourrir de la doctrine toute d'amour et de grâce qui y est renfermée ; jouissez-en, savourez-la, savourez aussi la connaissance de notre divin Maître, mais la connaissance pratique et amoureuse [2]. »

2. *Science exégétique et sagesse spirituelle*

En s'engageant lui-même et en engageant les autres dans une perspective si spirituelle, ne risquait-il pas de négliger les travaux indispensables d'approximation scientifique? Il a toujours reconnu à l'exégèse technique sa place et sa fonction mais, selon lui, elle n'est qu'un moyen subordonné à la fin qui est l'exégèse spirituelle.

1. *L.S.*, I, 406-407. Lettre du 23 janvier 1838 à M. Grillard.
2. *L.S.*, II, 587-588 et *N.D.*, III, 72. Lettre du 1 décembre 1841 à M. Lannurien.

Il recommande d'abord le respect du texte littéral. Parmi les souvenirs que le P. Delaplace a recueillis de la bouche du P. Collin, il en est un qui nous intéresse : « Le P. Collin se rappelle, en outre, que pendant son séjour à Issy, le Vénéré Père accompagna un jour les élèves en promenade au bois de Fleury. Là eut lieu une grande séance mystique. Une vingtaine et plus de séminaristes des plus fervents étaient groupés autour du P. Libermann. Sur la prière qu'on lui en fit, il prit son *Novum Testamentum*, se mit à expliquer, pour l'édification de tous, quelques passages de saint Paul. Chacun disait son mot de piété, apportait son texte de la *Sainte Écriture;* le P. Collin, qui était de la bande mystique, glissa aussi le sien ; or, lui étant arrivé de substituer le mot *eloquia* au mot *sermones*, le Vénéré Père releva à l'instant même ce petit *lapsus linguae :* « O mon cher, lui dit-il avec douceur et suavité, quand on veut citer la *Sainte Écriture*, il faut la citer textuellement. » Il témoignait, par ces paroles, de son grand respect pour les paroles sacrées, et donnait en même temps à ses jeunes auditeurs, une belle leçon de simplicité ; combien, à sa place, ayant une humilité moins sincère, n'aurait osé, étranger surtout et en grande réputation de douceur, donner ainsi et rondement cet avis. Aussi, le P. Collin n'a jamais oublié ce petit trait[1]. » Il encourageait l'étude de l'hébreu tout en la maintenant dans les limites qu'impose la poursuite de l'ensemble du programme.

Il s'est posé et a résolu le problème du principe de la nature et de l'étendue de l'inspiration en des termes que consacre l'encyclique *Divino Afflante Spiritu* du 30 septembre 1943 : « Pour le soleil qui s'arrête à Gabaon et la lune dans la vallée d'Ayalon, je ne vois pas là une difficulté sérieuse ni légère. L'Écriture n'a pas voulu en cet endroit nous donner une leçon d'astronomie ; elle a seulement voulu nous dire le miracle qui est arrivé à la prière de Josué ; le jour n'a pas baissé à Gabaon, et la clarté de la lune n'a pas changé de degré à Ayalon (*Jos* 10) ; or pour exprimer cette pensée, Josué, dans son cantique, se sert des termes ordinaires, qui péchaient contre une vérité astronomique, vérité entièrement étrangère à l'objet de la pensée inspirée. Les mots, par lesquels les auteurs sacrés exprimaient leurs pensées n'étaient pas inspirés, sinon pour rendre suffisamment la pensée qui faisait l'objet de leur inspiration, c'est-à-dire, les prophètes avaient un secours de Dieu pour employer des termes qui rendissent suffisamment les pensées inspirées ; maintenant, ces mots peuvent être fautifs en eux-mêmes sous un point de vue étranger à l'inspiration, comme cela arrive dans le cas présent ; mais ils ne sont pas fautifs dans le sens de l'inspiration qui

1. *N.D.*, III, 365-366. Renseignements recueillis par le P. Delaplace de la bouche du P. Collin.

est rendu parfaitement dans la phrase en question[1]. » Il déplore la tendance réductrice d'un certain rationalisme théologique qui semble douter, par ses hésitations à accueillir l'historicité de certains miracles, de la toute-puissance de Dieu. « Je crois que dans ces derniers temps on se ressent un peu de l'incrédulité du siècle. Dieu n'aura-t-il pas pu opérer ces merveilles? et s'il le peut, pourquoi chercherons-nous à expliquer le texte sacré qui les rapporte, autrement qu'il ne l'est[2]? »

Ce qu'il importe de rechercher, c'est l'intention de l'auteur sacré : « Si l'on veut comprendre la divine Écriture, il faut la lire dans l'esprit dans lequel elle a été donnée, mais non dans un esprit de curiosité. Ce serait un plus grand malheur d'y chercher de la littérature que d'en chercher ailleurs. Je trouve que ce serait profaner une chose si sainte et la prostituer. Jamais vous n'y verrez goutte si vous l'étudiez de la sorte[3]. » « Il conseillait, écrit M. Gamon, en lisant ce livre divin (le Nouveau Testament) de s'abandonner à l'esprit qui a illuminé les Évangélistes[4]. » La lecture des commentaires ne saurait remplacer le contact virginal de l'âme avec le texte et la réflexion sur le texte. C'est la fixation à des auteurs qui a bloqué l'exégèse et l'a empêchée de progresser. Le principe suprême d'interprétation, pour le P. Libermann, c'est que toute l'Écriture a une signification prophétique et spirituelle. « Il est inutile, écrit-il dans la *Glose*, d'avoir fait des études scientifiques sur le sens naturel et historique des Psaumes ; ce qui peut servir, c'est de connaître le sens prophétique et spirituel qui est souvent le sens littéral[5]. » Loin de minimiser le contenu d'un verset dans une exégèse rationnelle, il y découvre toujours sa plénitude de sens. L'Ancien Testament parle toujours du Christ car c'est vers lui qu'est orientée l'ancienne alliance. L'une des plus somptueuses applications de ce principe, c'est la compréhension de *Genèse* 1, 26 : *Faciamus hominem ad imaginem nostram.* Ce n'est pas uniquement la création de l'homme qui est évoquée, c'est aussi, l'enveloppant de sa divine lumière, la production de l'Humanité du Christ. L'Incarnation est « l'œuvre par

1. *N.D.*, X, 139. Lettre du 11 mars 1848 à M. Dupont.

Dans la *Glose*, il distingue le fond substantiel inspiré et la forme. « Dans l'Écriture Sainte, il y a deux choses à considérer : 1. *L'inspiration* ou les vérités inspirées aux écrivains sacrés. Pour bien se pénétrer de ces vérités, c'est à l'oraison et non à l'étude qu'il faut recourir. 2. *La forme*, qui est quelque chose d'humain et qui était nécessaire, puisque maintenant, étant privés de la vision intuitive, la parole de Dieu devait nous être rendue sensible par une forme adaptée à notre nature ; l'étude de cette forme, c'est là l'objet de la science ; mais, ce dont nous avons besoin, nous, dans notre vocation, c'est le fond, dont nous puiserons la connaissance intime dans la lecture faite en esprit d'oraison » (p. 90).

2. *N.D.*, X, 139. Lettre du 11 mars 1848 à M. Dupont.

3. *L.S.*, II, 347. Lettre de 1839 à M. Melbet.

4. *N.D.*, I, 191. Lettre du 23 mars 1854 à M. Gamon.

5. *Glose*, 88.

excellence de la Sainte Trinité » ; Jésus est « l'homme par excellence [1] ». Passe-t-on dans le Nouveau Testament, c'est dans la lumière de la Trinité que tout doit être pensé. L'adoration en esprit et en vérité est de structure trinitaire ; c'est, dans les profondeurs de l'âme divinisée, l'adoration du Père, sous le souffle de l'Esprit et selon la vérité du Fils.

Dieu a parlé aux hommes pour leur découvrir la vérité sur lui, sur eux, sur les relations qu'il entendait établir entre ces deux extrêmes, la Divinité et l'humanité. La Révélation — dont l'Incarnation marque le moment suprême, le sommet et le terme — est tout orientée vers la divinisation de l'homme, vers son union avec Dieu. Rechercher la vérité de la Bible, c'est atteindre cette intention de Dieu clairement et souvent manifestée et suivre le mouvement de sa réalisation. Il est très significatif que, de tout le livre de l'*Apocalypse*, c'est l'*ecce sto ad ostium et pulso* (3, 20) qui ait retenu l'attention du P. Libermann. Lorsqu'il cite ce texte, dans le *Commentaire de Saint Jean*, ce qu'il souligne, c'est l'initiative première de Dieu à l'égard de l'homme : « La bonté divine de Jésus n'attend pas que les pécheurs aient enfin l'idée de venir frapper à la sienne, il est le premier à venir frapper à la porte de leur cœur, et celui qui ouvre est bienheureux ; car le divin Maître entre, il mange avec lui le pain des douleurs et des misères de ce monde, et il le fait aussi manger avec lui-même le pain de son amour, de bonheur et de force [2]. » Dans les *Écrits Spirituels*, il commente chacune des propositions de cette longue phrase qui a la dilatation de l'amour qui se donne et qui énumère les rites, les moments de cette initiation :

« *Sto ad ostium*, je me tiens à la porte. Voilà Notre-Seigneur hors d'une âme. Cette âme est donc morte, la grâce de Jésus n'est pas en elle. Il est à la porte, il vient à elle pour l'attirer.

« *Et pulso*... et je frappe. Voilà qu'il l'excite par sa grâce pour qu'elle lui ouvre la porte et le laisse entrer. Cette grâce excitante n'est pas dans l'âme, puisque Jésus en excitant frappe à la porte, au-dehors. L'âme entend au-dedans les coups de la grâce qui l'excite au-dehors. Si l'âme est fidèle et suit cette impulsion de la grâce, elle s'ouvre devant Jésus et le laisse entrer.

« *Intrabo ad eum*, j'entrerai chez lui. Voilà la vie qui entre dans l'âme, car Jésus n'y entre que pour lui communiquer la vie. Cette entrée de Jésus dans l'âme annonce l'union de Jésus en elle.

« Cette union est si intime que Jésus est dans l'âme même : *Caenabo cum illo*... et je souperai avec lui. Jésus est en cette âme pour prendre

1. *C.S.J.*, ch. VIII, 413.
L'Humanité sainte est signifiée aussi, selon lui, par l'échelle de Jacob (*C.S.J.*, ch. I, 55-56). Dans une lettre du 19 août 1835, il écrit que les œuvres extérieures sont comme l'échelle de Jacob qui mène au ciel. « Si l'on est une fois au ciel, on ne s'inquiète plus de l'échelle, parce qu'on peut s'en passer » (*L.S.*, I, 104). Le symbolisme est polyvalent.
2. *C.S.J.*, ch. IV, 162.

possession d'elle et de toutes ses œuvres qui deviennent les œuvres de Jésus ; il les revêt de sa vie et de ses mérites.
« *Et ipse mecum*, et lui avec moi, c'est-à-dire par la participation de tous les dons et de tous les bienfaits extraordinaires qu'il lui donne[1]. »

Dans un seul paragraphe, ce qui ne lui est pas habituel, il accumule dans un rapprochement éblouissant les textes qui proclament la réalité de cette union et la splendeur de cette intimité. « Par la grâce, nous possédons Dieu et nous sommes possédés de lui. Saint Paul dit : *Christum habitare per fidem, in cordibus vestris* (*Ep* 3, 17), Jésus-Christ demeure dans vos cœurs par la foi ; et saint Pierre : *divinae consortes naturae* (*2 P* 1, 4), nous devenons participants de la nature divine. De plus, nous sommes possédés de Dieu. Notre-Seigneur dit : *tui erant et mihi eos dedisti* (*Jn* 17, 6), ils étaient vôtres, ô mon Père, et vous me les avez donnés ; et encore : *quos dedisti mihi* (*Ib.*), etc..., ceux que vous m'avez donnés, et d'ailleurs enfin, il les appelle : *oves meas* (*Jn* 10, 14, 15) etc..., mes brebis[2]. »

La parole de Dieu qui invite à cette union et qui est vérité et vie doit être assimilée comme une nourriture et cette assimilation se fait par l'oraison, dans un climat de prière et d'adoration. Les enfants doivent donc manger cet aliment que le Père a préparé : « Comment le Père céleste, qui... a prévu et réglé de toute éternité le moindre mouvement de chaque fourmi n'aurait-il pas déterminé les paroles de vie et d'amour que son Fils bien-aimé devait venir apporter à ses très chers enfants, pour les rendre agréables devant lui?... Voilà pourquoi je crois qu'il faut peser et méditer chaque mot que Notre-Seigneur Jésus-Christ a prononcé pour nous instruire et nous sauver ; il faut ensuite nous l'appliquer dans le fond intime de notre âme et le mettre toujours en pratique[3]. » « Il faut lire le Nouveau Testament dans l'esprit d'oraison, et chacun selon son état d'oraison. De cette manière, on s'en pénètre, on s'approprie les vérités qu'il contient, et on en fait sa propre substance[4]. » Pour que cette lecture soit une manducation assimilatrice, deux conditions doivent être réalisées : la brièveté de la lecture et sa fréquence. Le P. Libermann recommande la vacance de l'esprit. Il redoute les

1. *E.S.*, 73-74. *Instructions sur la vie spirituelle*, cinquième instruction.
2. *E.S.*, 3. *Instructions sur la vie spirituelle*, première instruction.
3. *L.S.*, I, 108. Lettre du 30 août 1835 à M. Beluet.
4. *Glose*, p. 151. A la p. 153 « Lire souvent les Saints Évangiles et les Épîtres des saints Apôtres. Mais il ne suffit pas de les lire, il faut les lire dans l'esprit d'oraison, avec piété, les conservant dans notre cœur, et les digérant dans nos âmes, pour ainsi dire. Si nous faisons cela, nous nous les approprierons, nous en ferons comme notre substance.
L.S., II, 185. Lettre du 9 janvier 1839 à un séminariste. « Je vous conseille de lire saint Paul sans commentaire, mais devant Dieu et en esprit d'oraison. Lorsque vous ne comprenez pas absolument un passage de ses épîtres, consultez un commentaire sur ce passage seulement, et puis reprenez le texte pour le méditer devant Dieu. Vous en pourrez ainsi tirer un très grand fruit. »

cerveaux encombrés. Un seul texte, et chantant dans l'esprit, se déploie dans cet espace intérieur et dévoile sa richesse. L'ennui psychologique que peut engendrer la lecture biblique provient de sa trop lourde densité. La perfection de l'assimilation requiert le repos de l'esprit. « Habituez-vous donc un peu à laisser ces instants de repos à votre esprit. Pourquoi faut-il qu'il soit toujours en travail et en occupation ? Tenez-le, entre les exercices, je veux dire pendant qu'on va d'un exercice à un autre, tenez-le en oraison devant Dieu. Si vous ne pouvez vous occuper sans le secours d'un livre, prenez l'Imitation ou le *Novum;* lisez-y un verset et occupez-vous-en. Si vous le pouvez sans livre, cela vaut mieux encore. Pourquoi faut-il que vous soyez toujours dans les livres [1] ? » Il écrivait ces lignes, de Rennes, le 10 octobre 1837, alors que, par suite de son état de santé, il avait dû suspendre, depuis de longues années, ses études et qu'il avait expérimenté l'enrichissement spirituel né de ce repos intellectuel. Le P. Libermann s'était entraîné à cette méthode en suivant l'exemple de Marie qui, selon saint Luc (2, 19) conservait avec soin dans son cœur toutes les paroles et tous les gestes de Jésus. L'amour ne tend-il pas à s'intérioriser toujours plus dans le retour sur les paroles que l'être aimé a prononcées ? Dans un autre texte, il insiste sur la fréquence de la lecture et le calme dans lequel il faut se maintenir : « Si vous trouvez du goût dans la lecture du saint Évangile, lisez-le souvent, mais avec modération intérieure, ne vous laissant pas emporter à des mouvements violents. Maintenant, votre âme est comme liée et collée sur Notre-Seigneur qui vous parle dans votre intérieur, pendant que vous voyez ses paroles écrites dans le livre. Ne lisez pas beaucoup à la fois ; je veux dire, ne vous laissez pas aller à l'avidité de votre esprit pour les belles choses que vous voyez dans les paroles de grâce qui sortent de la bouche de notre Seigneur et bon Maître [2]. »

La lecture de l'Écriture Sainte est encore un moyen au service de l'union. Par la médiation du texte doit s'établir, si l'intention est pure, et s'intensifier, si l'Esprit-Saint agit, l'union de notre esprit avec l'Esprit de Dieu. « Lisez donc peu et ne mettez pas votre confiance en ce que vous lisez, mais dans l'Esprit de Notre-Seigneur qui demeure en vous, et à qui il faut unir et abandonner entièrement votre âme. Voilà, mon cher, la source de toute perfection [3]. » La *lectio divina*, en esprit d'oraison, est prélude à l'oraison mais n'en

1. *L.S.*, I, 322. Lettre du 10 octobre 1837 à M. Grillard.
L.S., II, 382. Lettre de 1839 à un séminariste.
« Pour avancer véritablement dans la perfection, vous avez besoin... de tenir votre esprit en repos. »
2. *L.S.*, II, 381. Lettre de 1839 à un séminariste.
3. *L.S.*, II, 382. Lettre de 1839 à un séminariste.

constitue pas la substance. Il serait dangereux de confondre, en les identifiant, ces deux exercices. « Quant à votre oraison, écrit-il à M. Marie Bouchet, il n'est pas bon que vous fassiez pendant ce temps votre Écriture Sainte. Il vaut mieux que vous fassiez moins d'Écriture Sainte et parfois même pas du tout que de la faire à la place de l'oraison[1]. » Dans un texte remarquable, le P. Libermann essaie de décrire, en les distinguant, ces deux niveaux de profondeur, le premier où l'âme reçoit la nourriture et le second, plus intérieur, où se contracte et s'enracine l'union. « Votre oraison consistera à vous unir intérieurement à Dieu ; seulement, comme votre esprit divague facilement, vous lui présenterez de temps à autre quelque bonne pensée, quelque passage de l'Écriture Sainte, et vous lui livrerez, dis-je, cette bonne pensée, pour qu'il s'y amuse, mais ce ne sera pas là votre oraison ; pendant que l'homme sensible s'amusera avec cette pensée, vous vous tiendrez toujours, dans votre intérieur, uni à Dieu à votre façon ordinaire. Il en est de cela comme de quelqu'un qui serait à table, son petit chien aboie contre lui, parce qu'il veut aussi avoir quelque chose, il le tourmente sans relâche et le tire par les habits. Que fait alors le maître ? il lui jette un morceau, et puis mange quelque temps en repos. Faites-en de même avec votre esprit : jetez-lui de temps en temps un morceau pour le contenter et demeurez toujours renfermé en toute paix et tranquillité dans votre intérieur. Votre oraison ne consistera pas dans cette bonne pensée que vous abandonnez à votre esprit, mais dans ce repos intérieur de votre âme devant Dieu[2]. » Plus le texte qui alimente l'oraison incite à l'union, plus il a de valeur. C'est ainsi que le P. Libermann donnait en exemple : *In ipso vivimus, movemur et sumus* (*Ac* 17, 28).

Si, au départ, l'ennui qu'on éprouve devant l'Écriture Sainte est un signe inquiétant de curiosité intellectuelle avide et de pauvreté intérieure, par contre le goût qui se développe pour les Livres Saints est critère infaillible de progrès dans l'union divine : « Lisez beaucoup l'Écriture Sainte. Dès lors que vous la goûtez, elle ne peut manquer de vous faire du bien[3]. »

3. *Une âme biblique*

En glanant dans son œuvre les réflexions, les conseils, les confidences du P. Libermann sur la valeur, la lecture, l'étude, la méditation de l'Écriture, nous avons tenté, en organisant logiquement

1. *N.D.*, XI, 270. Lettre de novembre-décembre 1849 à M. Bouchet.
2. *L.S.*, I, 378. Lettre de 1837 à un séminariste.
3. *L.S.*, III, 151 et *N.D.*, III, 330. Lettre du 1er novembre 1842 à M. Clair.

ces diverses données, une synthèse de ses principes et de sa méthode. Selon lui, la *lectio divina* tend, en définitive, à l'union à Dieu et seul ce résultat effectif nous renseigne sur la qualité de notre expérience. La science exégétique est ordonnée, comme à sa fin suprême, à la sagesse spirituelle. Aussi est-ce dans ce climat d'oraison que l'âme a les chances les plus sûres d'atteindre la plus haute intelligence de la Parole de Dieu. Il importe d'accueillir cette Parole avec la même foi, le même désir, le même amour qui doivent nous animer lorsque nous recevons l'Eucharistie.

Un diacre de Saint-Sulpice, François Liévin, ami intime et fils spirituel de François Libermann, mort dans des sentiments de sublime piété, avait appris de son maître cette méthode. François Libermann lui consacra une notice dans laquelle il décrivit son expérience spirituelle et il s'attarda à cette expérience biblique. Ces pages nous peignent l'âme du fils et révèlent celle du père.

« Tout le monde sait combien il a plu à Dieu de renouveler le Séminaire d'Issy dans l'esprit de M. Olier depuis quelques années. M. Liévin a été un de ceux qui ont le mieux profité de ce renouvellement ; aussi a-t-il été de ceux qui ont le mieux goûté les maximes de ce grand serviteur de Dieu qui, bien profondément gravées dans son esprit et dans son cœur, faisaient la règle de toute sa conduite.

» Un autre grand bien que M. Liévin a tiré de son goût pour M. Olier et ses écrits, c'est celui qu'en retirent nécessairement ceux qui entrent dans son esprit, c'est-à-dire une très grande affection pour l'Évangile de saint Jean et pour les Épîtres de saint Paul.

» Il faut bien observer que ce goût ne venait pas de cette espèce de sotte vanité, qui fait qu'on se rend les admirateurs de cette partie du Nouveau Testament, soit parce que les choses qui y sont dites sont grandes et relevées, soit parce que plusieurs grands génies s'en sont fait ouvertement les admirateurs. M. Liévin ne se laissait pas aller à des folies semblables. La simplicité d'ailleurs avec laquelle il en parlait, et avec laquelle il agissait en toutes choses, ne pouvait s'accorder avec de semblables pensées.

» C'est surtout saint Paul qu'il lisait sans cesse et qu'il savait presque par cœur, à force de le lire et de le méditer devant Dieu. Le goût qu'il avait pour saint Jean, venait de ce que Notre-Seigneur y parle toujours, et il ne pouvait se lasser de recueillir ses paroles. Celui qu'il ressentait pour saint Paul, avait pour principe l'estime qu'il avait de M. Olier, et sa propre expérience à y puiser la véritable perfection et le pur esprit de Notre-Seigneur Jésus-Christ dont ce grand Apôtre nous a transmis si fidèlement la vraie doctrine. On voit assez par la manière avec laquelle il lisait particulièrement le saint Évangile et les Épîtres de saint Paul, combien il y apportait de pureté de cœur, et combien une lecture si saintement faite a dû lui profiter pour la sanctification de son âme.

» La maxime fondamentale sur laquelle il se fondait pour la manière de lire la sainte Écriture, et surtout cette partie si éminemment substantielle, c'était qu'il fallait la lire dans l'esprit et pour la fin pour laquelle elle a été écrite et donnée. Elle a été donnée par l'esprit de Dieu pour

la sanctification de nos âmes ; voilà pourquoi il prit la résolution, une fois pour toutes, de n'y jamais mêler aucune curiosité, ni aucune recherche et contentement de lui-même ; il ne se proposait que la seule fin de sa sanctification et de son avancement spirituel, et son désir là-dessus augmentait sans cesse.

» Lorsqu'il en commençait la lecture, il mettait de côté toute idée d'étude et de science, et ne pensait qu'à représenter dans son intérieur les sentiments et les dispositions qu'il voyait dans Notre-Seigneur et dans les paroles de saint Paul. A la fin, l'idée d'étude et le travail d'esprit avec lesquels on étudie souvent l'Écriture Sainte, ne lui venaient plus à la pensée.

» Disposé de la sorte, dans un oubli entier de toute idée et de tout sentiment naturel, il commençait par mettre dans son intérieur une grande disposition de paix, de douceur et de suavité devant Dieu ; et se tenant ainsi dans un doux recueillement, il commençait la lecture, ne cherchant pas à comprendre ce qu'il lisait par son propre esprit, par ses efforts et ses recherches, mais attendant que l'Esprit-Saint, qui a inspiré cette belle et admirable doctrine, lui en fît expérimenter la pratique dans son intérieur, à mesure qu'il lisait.

» Lorsqu'il se sentait profondément pénétré d'un passage, ce qui arrivait souvent, il s'arrêtait pour laisser agir le bon Dieu. Lorsqu'il ne comprenait pas un texte, il ne se tourmentait pas, il se recueillait simplement devant Dieu dans un désir bien tranquille et bien soumis de ce que renfermait ce passage, et si, malgré cela, ce qui était plus rare, il ne comprenait pas, il passait outre, se soumettant paisiblement à la très sainte volonté de Dieu qui le laissait dans l'obscurité sur sa divine parole. En lisant ainsi l'Écriture Sainte avec des dispositions si pures, si saintes, et avec une union et un abandon à Dieu si paisibles, il ne pouvait manquer d'en tirer un bien grand profit pour sa sanctification. Aussi cet effet était-il très sensible en lui : il était tellement rempli de la doctrine de saint Paul, que dans toutes les circonstances de piété, il citait des textes du saint Apôtre, et cela si à propos qu'on n'a jamais manqué d'en être touché.

» Mais ce qui faisait surtout que ces citations impressionnaient, c'était non seulement la simplicité, la candeur et la joie avec lesquelles il les faisait, mais encore parce qu'il entrait dans le sens des textes avec beaucoup de justesse et de profondeur même. On voyait bien, à la manière dont il les expliquait, que ce n'était pas dans les commentaires, mais dans l'esprit de Dieu qu'il en avait appris le sens ; et la chose était très vraie, car il n'en a jamais lu ; du moins ne le faisait-il pas les deux dernières années de sa vie, temps précisément où il prit un goût si vif pour saint Jean et saint Paul, et où il commençait à en pénétrer le sens.

» Un jour, pendant les vacances qu'il passait dans sa famille, ne pouvant faire autrement, il me demanda par lettre de m'unir à lui un certain jour qu'il me fixa, pour rendre hommage à Dieu et le remercier de toutes les grâces et lumières qu'il accorda à saint Paul, me priant encore de faire la Très Sainte Communion à cette intention. Ce trait montre, en même temps, et la tendre admiration qu'il avait pour saint Paul, et les lumières qu'il avait reçues de la miséricorde divine pour comprendre et goûter les Épîtres du saint Apôtre.

» Il avait obtenu de son directeur la permission de lire chaque jour saint Paul, à genoux, pendant une demi-heure, devant le Très Saint

Sacrement, voulant que Notre-Seigneur présidât ainsi lui-même à ce saint exercice. Il faisait ainsi une véritable oraison. Si, ensuite, dans les conversations, il lui arrivait d'expliquer quelques textes, il le faisait dans les mêmes intentions pures et saintes qu'il avait eues en le lisant ; il ne se pressait pas d'accumuler les passages les uns sur les autres ; on l'a vu plusieurs fois passer la récréation entière dans le développement d'un seul verset, au grand contentement de ceux qui l'entendaient ; il aimait principalement à revenir sur ces paroles : *Mortui enim estis et vita vestra est abscondita cum Christo in Deo*[1]. »

Nous avons établi que le fondement solide de l'expérience religieuse du P. Libermann est la Parole de Dieu inscrite dans le Livre et proclamée par l'Église. Par son enracinement dans le peuple juif et sa première formation, il est animé de l'esprit des patriarches et des prophètes. Par sa conversion et son adhésion passionnée à Jésus-Christ, il est une figure authentiquement évangélique qui ressemble par tant de ses traits et à Jean-Baptiste et à saint Paul. Maître spirituel, dans la tradition des Pères, il a restauré un type d'exégèse où la recherche s'achève en prière et où la prière est génératrice d'intuition. Tous ceux qui l'ont connu ont vu d'abord en lui un éminent commentateur des Écritures.

On a prétendu que cet homme était un diplomate, qu'il usait d'intrigues. S'il fut souple, il fut toujours vrai. Il comptait peu sur les hommes avec lesquels cependant il avait constamment à traiter. Leurs manœuvres, sans l'étonner, lui déplaisaient. Faisant allusion à des procédés peu loyaux du Ministère des Colonies, il écrit à Mère Javouhey, le 10 janvier 1845 : « J'ai pensé que si j'avais usé d'intrigue, j'aurais été mieux venu ; ils ne sont pas habitués à ce que l'on tienne une marche franche avec eux. Mais je ne pourrai jamais me faire à ces manières ; *je ne quitterai jamais la simplicité de l'Évangile*, si Dieu m'en fait la grâce [2]. »

1. *E.S.*, 627-632. *M. Liévin, diacre au Séminaire de Saint-Sulpice de Paris. Mémoire sur les trois dernières années de sa vie.*
2. *N.D.*, VII, 13. Lettre du 10 janvier 1845 à Mère Javouhey. C'est nous qui soulignons.

Chapitre V

LA RENCONTRE DE JÉSUS ET L'EXPÉRIENCE JOHANNIQUE

> « Dans le même moment que la divine parole est dite, l'Esprit de Dieu imprime dans l'intérieur une grâce analogue à cette parole divine. »
>
> *C.S.J.*, CH. VIII, 421.

C'est dans un même moment et un même mouvement que les grands spirituels ont réfléchi sur le sens et la portée de la Parole et des paroles de Dieu et ont pénétré plus profondément dans son intimité. Aussi toute expérience religieuse authentique implique-t-elle, à son départ et dans ses développements, et contient-elle, dans sa structure essentielle, une expérience biblique. L'homme qui recherche Dieu se penche sur le Livre pour y trouver la vérité de sa vie qui est l'intention de Dieu sur lui. Le lecteur logique de l'Écriture, s'il n'est pas un intellectuel rationaliste ou un professionnel desséché, est entraîné à s'engager dans ces chemins de Dieu qui lui sont si nettement tracés. Cette loi d'implication de l'expérience biblique et de l'expérience spirituelle est vérifiée d'une façon saisissante dans la vie de François-Marie-Paul Libermann et particulièrement en ces semaines où il écrivit, d'un seul trait, son *Commentaire des douze premiers chapitres du Saint Évangile selon Saint Jean*[1]. Ce commentaire présente une réelle valeur et pour l'interprétation de l'évangile de Jean et pour la compréhension de cet éminent spirituel.

1. 2e édition, Maison-Mère, 30 rue Lhomond, 705 pages.
Nous avons respecté le style de l'auteur, reproduit dans leur exactitude originale, les signes orthographiques ; on remarquera que l'emploi des majuscules est assez fantaisiste. Nous citons les textes de saint Jean dans la langue latine, comme l'a fait l'auteur.
Ce chapitre a été publié comme introduction au *Commentaire spirituel de l'Évangile selon saint Jean*, choix des textes par le R. P. VOGEL, Desclée De Brouwer, coll. des Grands Mystiques, 1958.

I. Repos sur les sommets

Libermann avait quitté Rennes le 3 décembre 1839. De passage à Lyon, le 7 décembre, il était arrivé à Rome le 6 janvier 1840. Il ne devait quitter la Ville éternelle que le 8 janvier 1841 pour se rendre à Strasbourg où, admis au Grand Séminaire, il recevrait, le 6 juin, le sous-diaconat. Il vit les mois les plus dramatiques d'une existence qui fut si crucifiée. Abandonné de tous, il s'abandonne à Dieu qui lui apparaît comme le seul refuge. Le *Commentaire* nous transmet quelques cris de sa confiance éperdue : « C'est un grand bonheur pour une âme de savoir qu'elle est aimée de Jésus et cette connaissance devient en elle la source abondante d'une confiance sans bornes » (p. 596). Il nous laisse, avec discrétion, pressentir l'abîme de cette détresse que Dieu seul peut apaiser : « Une âme qui brûle de l'amour de Jésus ne peut être consolée par les hommes ; le seul nom de son Maître lui rend plus de vie et d'énergie que tous les discours humains les plus éloquents ne peuvent lui en donner » (p. 615). Vivant dans une pauvre mansarde du *Vicolo del Pinacolo* que lui a louée le signor Patriarca, il a rédigé sa *Règle provisoire des Missionnaires du Très Saint Cœur de Marie* [1]. Au début de septembre, il commence le commentaire de saint Jean qu'il poursuivra jusqu'en mi-novembre et qu'il n'achèvera pas : donc dix semaines pour composer ces sept cents pages. L'original est à la Maison-Mère des Pères du Saint-Esprit. Il constitue l'une des plus insignes reliques de ce Serviteur de Dieu.

C'est dans un climat de prière contemplative et indéniablement sous l'inspiration du Saint-Esprit et l'emprise de Dieu que ces pages ont été écrites, presque sans ratures, de cet élan impétueux et infatigable que révèle le graphisme. Elles ont une résonance qui ne trompe pas [2]. Souvent le pauvre acolyte interrompt son analyse et c'est la prière qui jaillit (pp. 17, 86, 90, 123, 137, 164, 181, 322, 575, 634). C'est l'âme de Jésus qu'il essaie d'atteindre à travers le texte. Il nous a confié son dessein dans une déclaration liminaire :

1. *N.D.*, II, 235-365.
2. *N.D.*, II, 164. M. Marie-Eugène Dupont, dans la séance du 3 août 1868, au cours de son importante déposition, a déclaré : « Il m'a dit également que souvent en composant soit ses petits traités d'oraison ou autres, ou surtout ses commentaires sur saint Jean, les choses lui étaient données par une lumière subite ; d'autres fois, dans l'explication de certains versets, il ne rencontrait que ténèbres et obscurités ; alors il attendait et priait, jusqu'à ce que la lumière se fît. Jamais il n'y avait chez lui travail ni effort d'esprit, ni recherches scientifiques pour coordonner les choses, il semblait que tout était de pure grâce. » Le P. Libermann avait confié ses cahiers contenant le commentaire à ce séminariste. Il lui demanda vainement d'être discret dans leur diffusion et lui interdit de les lithographier : lettre de janvier 1842 (*L.S.*, III, 167-171 et *N.D.*, III, 99-101) ; lettre du 28 janvier 1842 (*L.S.*, III, 25-28 et *N.D.*, III, 122-123).

« Dans le temps que j'étais à Rome, je vivais très retiré et n'avais rien à faire. Pour ne pas rester ainsi à rien faire, j'ai tâché d'avoir une occupation pieuse qui pût être utile au salut de mon âme et à mon avancement spirituel, ce dont elle a grand besoin. J'ai cru ne rien mieux choisir que la parole divine, que je me proposais de méditer, en mettant mes réflexions par écrit.

» Comme ce qui me touche le plus dans toute l'écriture, c'est la parole de Notre-Seigneur Jésus-Christ dans son saint Évangile, j'ai donc choisi le Saint Évangile, et j'ai préféré celui de saint Jean, qui m'a fort touché, parce que notre divin Maître y parle presque toujours et nous y instruit des vérités les plus profondes, les plus intérieures et les plus capables de toucher mon âme » (p. v).

Libermann est cet André, attiré par Jésus. L'histoire d'André et de Jean est son histoire (p. 46). Son expérience spirituelle lui permet d'assimiler les paroles de Jésus qui sont esprit et vie. Il est de ces « hommes inspirés de l'Esprit de Dieu, et qui par là sentent les choses plus vivement, plus délicatement et plus intimement » (p. 523). Un évangile dont l'auteur a fait une expérience si intime de Jésus, qui nous communique les expériences mystiques les plus sublimes de l'Homme-Dieu, ne peut être révélé qu'à ceux qui font eux-mêmes l'expérience de Jésus. Autrement, ils resteront autour de ce petit livre sans en saisir la portée.

Cet ouvrage, le plus long qu'ait rédigé Libermann, n'était pas destiné à la publication, ce qui en garantit la vérité psychologique et spirituelle. Il a écrit, sous le regard de Dieu, seul à seul avec Lui et non devant et pour les hommes. Il est pourtant le moins cité par les interprètes de sa pensée. S'en tenant aux *Lettres spirituelles*, ils ont inconsciemment délaissé la mine la plus riche[1]. Ce travail austère, il faut l'avouer, ne répond pas à un genre défini. C'est un commentaire exégétique très personnel, qui se transfigure en journal spirituel et en traité de théologie mystique. Il demande donc à être abordé avec l'intention qui l'a inspiré et avec une attention intégrale.

Répondant à la question très précise que nous nous sommes posée, nous essaierons de définir la méthode d'exégèse à laquelle il recourt ; de dégager les lignes de théologie johannique qu'il découvre ; de souligner son originalité foncière qui consiste à analyser la psychologie de Jésus et des personnages évangéliques ; enfin, de délivrer le message spirituel qui, par la médiation de Jean, nous parvient de Jésus et que Libermann a si remarquablement capté par ses intuitions psychologiques d'israélite, le réalisme de sa foi,

1. C'est ainsi que le P. A. Rétif, dans *Pauvreté spirituelle et Mission selon Libermann*, Spes, 1956, ne cite le Commentaire qu'une douzaine de fois, alors que les *Lettres Spirituelles* sont très abondamment utilisées pour justifier la prise de position de l'auteur.

sa ferveur de converti et les appels de son âme si religieuse et si biblique.

II. De la lettre à l'esprit

Libermann se proposait d'étudier le texte johannique. Il procède sans hâte, évite le survol rapide, s'accroche et s'attarde à chaque verset, voulant lui arracher son secret. Il ne pouvait pas accomplir une œuvre exégétique rigoureusement scientifique. Il ignorait le grec et le recours au texte original s'avérait irréalisable. Il a pris le petit *Novum Testamentum* latin qu'il possédait. Il n'a à sa disposition, dans sa mansarde, aucun commentaire. Il ne fréquente pas les bibliothèques de Rome. Parlant de lui-même dans l'introduction, il écrit : « Il n'a presque jamais lu l'Écriture Sainte avec commentaires, et le peu qu'il a lu dans les commentaires, il l'a lu si rapidement, et il y a tellement longtemps de cela, qu'il ne peut plus en avoir le moindre souvenir » (p. VI). Que ne connaissait-il la langue grecque pour pouvoir, comme sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus le désirait, percevoir, jusque dans ses nuances, la pensée de Jésus! Nous le voyons bien inutilement épiloguer sur tel ou tel « *forsitan* » (p. 126 et p. 371). Commentant *Jean* 8, 24, il introduit une distinction entre le « *peccatis vestris* » du début du verset et le « *peccato vestro* » de la fin. Jésus, pensait-il, visait d'abord chez les pharisiens, les péchés de leurs vies, puis stigmatisait « *ce* dernier péché de rejeter le Fils de Dieu » (pp. 375-376). C'est, selon la remarque du cardinal Pitra (p. IV), à une « exégèse intuitive » qu'il se livre : c'est la méthode la plus commune des Pères et des anciens docteurs qu'il adopte. Si dénué qu'il soit d'objectifs scientifiques et de méthodes rigoureuses, il suit cependant des règles que lui dicte son instinct d'exégète ; il possède des principes qui émergent assez vite du maquis de ses explications.

La succession historique des faits, leur ordonnance logique et leur importance relative ne lui échappent pas. C'est ainsi qu'une phrase d'une densité synthétique extrême nous dévoile la signification qu'il reconnaît à la résurrection de Lazare : « Cette résurrection devait produire nécessairement, dans les apôtres, une grande force de la foi... Le souvenir frais d'un miracle si considérable, opéré sur une personne si intimement connue de tous et qui demeurait si près de Jérusalem, était fait pour les retenir et les empêcher de tomber dans un découragement complet, et pour procurer en partie leur retour à la foi lorsqu'ils verraient leur Maître ressusciter » (p. 583).

Dans l'explication littérale du texte, nous voyons Libermann tour à tour user de cette subtilité rabbinique, qu'il avait héritée de ses ancêtres charnels, faire preuve de curiosité haletante devant des passages énigmatiques, et parvenir, à certaines pages, à une réelle profondeur.

La subtilité de Libermann se déchaîne et ne connaît pas de mesures quand il détecte, sous chaque détail d'un événement, un symbolisme caché. Les urnes de Cana sont au nombre de six, nombre des jours de la semaine, représentant l'ancienne Loi, loi du travail (p. 65). Le puits de la Samaritaine est très profond parce qu'il désigne le temps de l'Ancien Testament où il est difficile d'atteindre à la source de Dieu (p. 120). Les cinq Portiques de la piscine de Bethsaïda, ce sont les cinq révélations que comporte l'ancienne Loi : Adam, Abraham, Moïse, les prophètes, la tradition orale (p. 172). Les pains d'orge de la multiplication miraculeuse représentent Notre-Seigneur ; comme dans Isaïe, il est sans apparence, vil et méprisable. Dans les cinq pains, il voit les cinq plaies, sources d'où jaillissent les grâces, et dans les douze paniers contenant les restes, les douze tribus d'Israël qui figurent l'Église (p. 229). Lors de la guérison de l'aveugle-né, la salive qui sort de la bouche de Notre-Seigneur est la grâce qui sort du Verbe de Dieu par l'Humanité Sainte qui est comme sa bouche, la terre signifie notre âme... (p. 443). Le symbole de l'Agneau de Dieu devait retenir son attention : innocence, douceur, abandon victimal (p. 38). Sur le symbolisme de la colombe du Baptême, il est sobre : « La forme de la colombe signifie l'amour pur et chaste, l'innocence, la simplicité et la douceur qui en sont les effets nécessaires [1] » (p. 42).

Libermann est subtil, mais moins que les Pères dont l'imagination allégorisante paraît s'être abandonnée souvent sans scrupules au jeu gratuit de ses propres mécanismes. Il est d'une curiosité haletante lorsque des versets lui posent une interrogation à laquelle il voudrait répondre. Cette réaction personnelle devant le texte est l'une des caractéristiques de son expérience biblique. Il lit en *Jean* 3, 32 : *Et quod vidit et audivit, hoc testatur.* Ces deux verbes éveillent sa réflexion : « Pour le Verbe de Dieu, écrit-il, il semble que le mot *voir* disait déjà tout, et pourquoi ajoute-t-il *entendre?* » Et il fournit cette réponse : « Il veut nous faire comprendre les choses divines à notre façon et il parle notre langage. Le terme *voir* convient parfaitement aux vérités renfermées dans les perfections divines, qu'il témoigne avoir vues en son Père de toute éternité. Le mot *entendre* convient mieux aux vérités qui tiennent aux décrets éter-

1. Sobre, si on le compare à l'intarissable lyrisme de saint Thomas qui s'abreuve à la source des Pères : *S. Th., 3a Pars., q. 39, a. 6.*

nels du Père par rapport à ses créatures, à ses rapports avec elles et à tous les mystères que le Fils de Dieu doit accomplir sur la terre et dans le ciel, selon les mêmes décrets de son Père céleste » (p. 111). La déclaration prophétique de Jésus en *Jean* 1, 51 : *Videbitis coelum apertum, et angelos Dei ascendentes, et descendentes supra Filium hominis*, appelle un éclaircissement. L'allusion à l'échelle de Jacob est évidente. Mais quel rapport peut-on envisager entre cette vision symbolique dont fut gratifié le patriarche Jacob et le Christ dans le mystère de son Incarnation ? L'échelle de Jacob, nous dit Libermann, signifie l'Humanité Sainte. C'est par cette Humanité que montent les prières et les adorations des hommes ; c'est par cette même Humanité que toutes les grâces divines descendent sur les hommes. C'est affirmer la toute-puissance et l'universelle médiation du Christ-Jésus, pont jeté entre le ciel et la terre (pp. 55-56). Jean, dans le récit de la résurrection de Lazare, signale que Jésus est resté à l'extérieur de la caverne sans y pénétrer. Pourquoi ? Libermann invoque cinq raisons pour justifier l'attitude de Jésus. Les trois premières se rapportent à la psychologie et à la sociologie juives. Les deux dernières concernent l'avenir. La résurrection de Lazare est la « figure » de la grande résurrection des morts. Or, en ce jour, Jésus les appellera. C'est aussi une « image » de la conversion des pécheurs et ces derniers, Jésus les appelle aussi du dehors (p. 650). Cette curiosité est légitime, puisqu'il s'agit de contempler le Maître dans tous les détails de ses actions, dans toutes les attitudes qu'il adopte et qui revêtent une signification divine.

L'Évangile de saint Jean est l'Évangile de la Trinité en elle-même dans le jaillissement éternel de cette vie infinie et dans la communication de cette vie divine par les missions du Verbe et de l'Esprit. Libermann reproche aux Juifs d'avoir perdu « toutes les traces du mystère de la sainte Trinité, qui, cependant, était bien connu dans leurs Écritures et leurs traditions » (p. 184). Il vit absorbé dans la contemplation de ce mystère de lumière, de vie et d'amour et nous le voyons, dans ses perspectives, interpréter des textes que de nombreux exégètes ont lus avec une attention diversement orientée. La noce de Cana représente, à ses yeux, « l'Église de Jésus-Christ, où les âmes sont épousées par le divin Esprit » (p. 64). L'adoration en esprit et en vérité (*Jn* 4, 23 et 24) n'est pas seulement l'adoration qui émane des profondeurs de l'âme par-delà tous les formalismes et qui engage toute la personne, adoration qui devient « les dispositions réelles et continuelles des âmes qui sont dans une continuelle et parfaite soumission et anéantissement de toutes leurs puissances au Père ». Elle est la relation de religion qui établit l'âme avec Dieu dans l'Esprit-Saint et par le Christ-Jésus : « On peut

encore dire *en esprit*, par inspiration de l'Esprit-Saint. Leurs adorations se feront dans l'Esprit-Saint, comme dit saint Paul : « L'Esprit-Saint prie en nous et crie : Mon Père. » Et *en vérité*, en unissant ses adorations avec celles du Fils de Dieu, c'est par là qu'elles sont faites dans la vérité éternelle du Père. C'est en adorant ainsi dans l'Esprit-Saint et en union avec le Fils de Dieu, que nos adorations sont véritables ; car toute prière et adoration qui n'est pas dans l'Esprit-Saint n'est pas véritable. Ainsi, les vrais adorateurs sont ceux qui adorent dans l'Esprit-Saint. » La longue analyse sur la structure spirituelle — (ni locale, ni physique, ni verbale) — trinitaire, théologale et libératrice de l'adoration, est peut-être la meilleure qu'offre un commentaire de ces versets (pp. 141-146). Au même chapitre IV, le verset 37 : *alius est qui seminat, et alius est qui metit*, est expliqué dans une perspective trinitaire : « Celui qui sème est le Fils de Dieu, le Verbe incarné, c'est Lui qui mérite et qui communique la semence de la grâce à chaque âme ; celui qui récolte, c'est l'Esprit-Saint... Car l'Église ne s'est formée qu'après la fin de tous les mystères de Notre-Seigneur, et après la descente de l'Esprit-Saint, qui devait consommer l'œuvre de la sanctification des âmes » (p. 159).

III. LA PROFONDEUR DU MYSTÈRE

Par cette interprétation littérale en profondeur, Libermann retrouve les lignes principales de la théologie johannique, plus exactement, de la pensée de Jésus, donc des plans de Dieu. Il découvre cette double dialectique de la foi et de la grâce, de la grâce de la foi et de la foi en la vie qui est le mystère même des relations de Dieu avec nous et de nos rapports avec Dieu. Dans l'expérience de sa conversion. Libermann avait été introduit dans le mystère de la foi ; par l'expérience de sa vie mystique, il pénétrait, avec une intuition d'une rare puissance, la nature de cette foi ; par son appartenance au peuple juif, il était amené à réfléchir sur le cas le plus troublant que pose l'histoire à la théologie.

1. *Dialectique de la foi*

La foi naît dans l'âme en ce sens que l'âme se trouve orientée par Dieu vers Dieu, pour vivre de Dieu et en Dieu. Jésus ne vient pas à nous ; il nous attire à lui (pp. 616-617). « Notre-Seigneur est notre résurrection par la foi qu'il imprime dans nos âmes, et par laquelle il commence à nous attirer à lui et nous fortifier, et il est

notre vie par la charité parfaite qu'il nous communique » (p. 602). Cette foi se développe dans l'obscurité de l'intelligence et par une intensification de l'amour. Libermann décrit avec finesse ses progrès dans l'âme de Marthe (pp. 612-613). Elle est le type de ces âmes simples qui « ne cherchent pas tant à comprendre » mais qui croient « avec un grand abandon à leur Maître ». L'épreuve est le moment décisif — tournant existentiel et crise de croissance — où la foi s'enracine ou s'étiole. Aussi la réaction de l'homme devant l'épreuve est-elle le test qui renseigne avec certitude sur la valeur de la foi. Pour Marthe, l'occasion providentielle de ce passage d'une foi spéculative et vague à une foi concrète et réelle est la mort de son frère Lazare (p. 602). Lorsque l'âme est établie dans la foi, parce qu'elle a vaincu les obstacles, que sa foi est devenue sa vie, l'action qu'elle a à déployer est l'exercice même de cette foi. Libermann s'est arrêté devant ce verset, *Jn* 6, 29 : *Hoc est opus Dei, ut credatis in eum quem misit ille*, l'un des plus bouleversants de saint Jean. Jésus ne condamne pas l'action, ne rive pas les croyants à une simple position d'affirmation ; il indique quelle activité il entend promouvoir. « La foi intérieure est l'âme de l'œuvre et en fait la vie ; l'œuvre extérieure en est le corps ; l'œuvre extérieure sans la foi intérieure est un corps sans âme » (p. 239). Les deux pôles extrêmes de la vie de foi, si l'on considère son cheminement existentiel, sont, au départ, cette première attraction par laquelle Jésus attire l'âme à lui et, au terme, cet abandon total au principe même de l'action divine, à son intention et à sa finalité transcendantes.

Cette réflexion sur l'évolution de la foi nous éclaire déjà sur sa nature intime. Libermann, penché sur son expérience, reconnaît que cette foi est de l'ordre du mystère, qu'elle est de structure personnelle et que, dans sa signification spirituelle, elle est inséparable des autres vertus.

La foi comporte un risque. Celui qui croit consent à s'élever à de nouvelles perspectives. Ce saut n'est fait que par celui qui aime inconditionnellement, qui franchit volontairement ses limites, celles de sa nature et de sa raison. La raison doit admettre ce dépassement ou s'enfermer dans sa misérable clôture d'évidences. « Le plus grand obstacle à la perfection de la foi, est de vouloir comprendre ce que l'on entrevoit. Cette curiosité naturelle, cette recherche scrutatrice en cette matière ruine tout : *Scrutator majestatis opprimetur a gloria* » (p. 613). Libermann qui, certes, n'est pas intellectualiste, n'est cependant pas fidéiste. Il laisse à la connaissance la fonction légitime et nécessaire qui lui est assignée. Il dégage cette loi de la pédagogie de Jésus dans ses rapports avec les âmes : « Il exige d'abord de la foi, et quand une fois on croit, alors il éclaire

l'âme sur l'objet de sa foi » (p. 274). En commentant *Jean* 10, 38, il explique longuement qu'on peut entrer dans le bercail de deux manières : Il arrive que la grâce prévient la connaissance : « Notre-Seigneur attire à lui cette âme, et lui exprime, dans son intérieur, une grâce de foi à toutes ses paroles, sans qu'elle y comprenne rien, et cette âme est fidèle à cette grâce et se rend, sans résistance à cette foi intérieure à tout ce qui lui vient de Notre-Seigneur sans vouloir d'abord comprendre les choses qu'elle croit. » Dans d'autres cas, c'est la connaissance qui prévient la grâce. Dieu se sert de la raison pour convaincre une âme : « C'est un raisonnement, animé cependant de la grâce divine, qui produit la conversion et qui amène à la foi. On commence par raisonner sur les objets, et quand on a trouvé la vérité par le secours de la grâce, on s'y rend par le secours d'une autre grâce. » Des deux méthodes, quelle est la meilleure? Libermann, qui reste dans l'ordre de la foi et du mystère, n'hésite pas : « Cette deuxième manière est moins parfaite que la première ; parce que plus il y a de la grâce dans les opérations surnaturelles de notre âme, plus ces opérations sont parfaites ; et plus il y a d'influence de notre nature et de nos propres puissances intellectuelles ou sensibles, moins une opération surnaturelle est parfaite » (p. 543).

Croire, c'est entrer dans le monde de la foi, dans l'univers des réalités invisibles, surnaturelles. Croire, c'est atteindre Dieu vrai et vivant, le Dieu personnel ; c'est, par le Fils, dans l'Esprit, atteindre le Père. La structure de la foi est personnelle et dans son terme et dans son principe. C'est toute la personne qui, par cette médiation de foi, rejoint les Personnes divines. Libermann donne à ces expressions johanniques : *qui credit in eum* (4, 40) — *qui credit in me* (11, 25) leur plénitude de sens métaphysique. La foi, c'est l'adhésion à Jésus par toutes les puissances de l'âme, « non à ses paroles, mais à lui-même, et non point à lui, mais une adhésion qui nous fait entrer en lui, qui nous y incorpore » (p. 253). La foi n'est pas une foi vague dans les vérités révélées mais la fixation de l'esprit en Jésus comme en un principe unique dans lequel nous trouvons cette foi parfaite, qui remplit notre âme, et dans lequel sont renfermées comme dans leur essence, toutes les vérités qui font l'objet de notre foi (p. 602). La foi, c'est l'habitude infuse d'amour, qui fait tendre sans cesse notre âme vers lui, la colle pour ainsi dire à sa Personne adorable par son Humanité Sainte (p. 607). La foi, c'est l'habitude de cette sainte adhésion à Jésus (p. 608). Dans cette conception de la foi, il est évident que Libermann parle de la foi vivante, inséparable, dans son dynamisme intentionnel, de la charité et de l'espérance ; il décrit une adhésion de toute la personne à Dieu. Pour lui, la vie théologale qui est notre vie chrétienne en acte, dans une perspective

existentielle et dans sa vérité spirituelle, est un tout, un bloc expérimental où les trois fonctions divinisantes interfèrent. « Croire en lui (Jésus) signifie cette foi parfaite animée de la charité, qui renferme toujours en elle l'espérance » (p. 609).

Dans un commentaire de saint Jean, on ne peut éviter de rencontrer le problème de l'incrédulité des Juifs, posé dès le Prologue. L'opposition, on la voit naître, s'élever, se préciser, éclater et enfin se consommer : elle évolue tragiquement du refus au déicide. Un israélite converti était sensibilisé à ce problème, le refus se perpétuant. Pour avoir reçu le baptême, Libermann avait encouru l'excommunication paternelle. Sa réaction a la résonance des Écritures ; elle est en conformité avec les déclarations de Jean, d'Étienne, de Paul, de la Liturgie. Libermann n'ouvre pas un procès en vue de la réhabilitation de son peuple. La position de Jésus est catégorique. Les Juifs, — entendons les chefs responsables de l'élite sacerdotale et intellectuelle, grands-prêtres et pharisiens — il les plaint, « pauvres juifs » (p. 626), « pauvre peuple » (p. 648), car leur péché est leur malheur. Il les accuse et les condamne pour leur malice perfide et satanique (p. 455) qui fait d'eux des pervertis (p. 540). Il dénonce leur orgueil, l'orgueil du peuple de Dieu (p. 71), leur rationalisme : ils veulent comprendre avant de croire (p. 388), leur grossière erreur, leur insigne mauvaise foi (p. 542). Ils sont plus attentifs aux miracles qu'à la doctrine de Jésus (p. 178) ; ils ont la haine de la vérité qui sort de sa bouche (p. 415) ; ils considèrent l'Envoyé de Dieu comme l'« ennemi du peuple de Dieu » (p. 422). Comment peut-on parvenir à une telle aberration? Les Juifs ont perdu toute véritable notion du Messie (p. 415) ; ils ont perdu toutes les traces du mystère de la sainte Trinité qui, cependant, était bien connu dans leurs Écritures et leurs traditions (p. 184) ; ils sont les hommes de la lettre et non de l'esprit, fixés à la loi et imperméables à la grâce (p. 175) ; ils ont abusé des bienfaits de Dieu (p. 161). Ils ont des défauts qui les empêchent d'entendre la Parole de Dieu et ils ne possèdent pas les qualités qui leur permettraient de l'accueillir (p. 421). Et Libermann repousse vigoureusement l'objection qu'il devine. Qu'on ne rende pas Dieu responsable de leur aveuglement! Jésus a exercé, envers les Juifs et dans toute son étendue, la miséricorde la plus délicate et c'est en raison du refus définitif de la grâce que s'est appesantie sur eux la justice de Dieu.

2. *Dialectique de la vie*

Par la foi qui est une grâce, nous entrons dans l'ordre surnaturel. « L'ordre surnaturel... est le seul ordre de choses où il y ait la vie

véritable » (p. 607). Aussi la dialectique de la foi et la dialectique de la grâce sont-elles essentiellement articulées l'une à l'autre. Par la foi nous accédons à la Vie, puisque nous adhérons à Dieu, par Jésus, source de Vie. Libermann, dans son introduction, avoue son ignorance en théologie : « Celui qui a écrit ces choses n'a fait qu'un peu de théologie élémentaire, telle qu'on le voit dans les séminaires de France ; encore a-t-il étudié faiblement, et il n'a pas ouvert de livre de théologie depuis environ dix ans. Aussi a-t-il oublié totalement ce qu'il a vu dans son cours » (p. VI). Enregistrons cette déclaration d'indigence intellectuelle pour ce qu'elle vaut. En fait, toutes les analyses du *Commentaire* apportent un démenti à ces lignes et prouvent au contraire une assimilation profonde de la plus exacte et de la plus riche théologie.

La Vie de Dieu s'épanouit dans les relations des Personnes divines entre elles. « Le Père et le Fils ont une même existence, un même être, une même nature, une même substance, une même vie, une même essence, et par suite de tout cela une même opération » (p. 546). Il s'établit « un double rapport éternel, substantiel, essentiel et infini du Père avec le Fils, et du Fils avec le Père », parce que « le Père engendre essentiellement, substantiellement, nécessairement, et par conséquent éternellement et infiniment son Fils » (p. 548)[1]. Cette Vie divine est communiquée, dans l'Incarnation, en plénitude, à l'Homme-Dieu. Notre-Seigneur reçoit « une participation simple, directe, immédiate et parfaite de la divinité » (p. 541). Libermann, à propos de *Jean* 11, 33, caractérisant les rapports du Christ-Jésus et du Saint-Esprit, écrit que « tous les mouvements de l'Humanité Sainte se faisaient par l'Esprit-Saint » (p. 630). Par la causalité instrumentale de son Humanité et par les Sacrements qui sont les actions du Christ, cette Vie divine nous est communiquée. Notre auteur vient d'évoquer les larmes versées par Jésus devant le tombeau de Lazare. Il écrit : « Toutes les opérations de grâce ne se faisaient alors que par l'expression sensible de l'adorable Humanité du Fils de Dieu... L'Humanité Sainte était et sera toujours le canal unique des grâces qui nous viennent de la divinité » (p. 625. Voir aussi pp. 523 et 648). Il insiste sur le caractère permanent de l'Incarnation et de sa fonction sanctificatrice, vue très bérullienne : « Il faut savoir que la divine Incarnation du Verbe dans l'Humanité Sainte, ce n'est pas un acte transitoire de la divinité, ce n'est pas une opération passagère du Saint-Esprit, ce sera désormais un acte qui durera toute l'éternité... » (p. 605). Cette vie divine devient notre vie (p. 19 ; p. 131) par les Sacrements, par le Baptême qui est le

1. Remarquable exposé de la théologie trinitaire en termes très clairs et très précis : pp. 542-555.

jaillissement de cette vie en nous, surtout par l'Eucharistie qui est le lieu de tous les mystères du Christ. « Nous participons à tous les mystères du Christ en recevant la chair du Christ en laquelle ont été vécus tous ses mystères » (p. 27). L'Eucharistie est le sacrifice du Christ, lui aussi permanent dans son essence et dans ses effets, permanent dans l'acte de volonté du Christ par lequel il s'offre et s'immole. On aura reconnu la thèse de l'École française selon laquelle « toute cette vie divinement passée sur la terre est un seul et même sacrifice » (p. 643). Jésus, immolé dès l'origine du monde, est devant son Père, malgré son état de glorification, dans une situation de victime (pp. 5, 6)[1].

Cette vie divine fait de nous des fils. Le P. Libermann compare la filiation naturelle et la filiation surnaturelle dans une analyse pénétrante que ne désavoueraient ni la psychologie ni la théologie modernes. Il constate que les relations du fils avec son Père s'inversent dans l'un et l'autre ordre. Dans la génération naturelle, le fils, en se développant, se sépare de plus en plus de son père. « Mon père selon la chair m'a engendré hors de lui-même ; plus mon corps se formait, plus j'en devenais séparé et indépendant ; et une fois devenu homme parfait, je ne semblais plus être fils de mon père, tant je paraissais un homme à part, et tout l'être que j'avais reçu de mon père n'était plus en lui, mais concentré en moi-même. » Dans la génération surnaturelle par laquelle Dieu nous appelle à la vie en lui, nous fait communier à sa vie, il nous engendre et nous maintient en lui — « ...à mesure que nos âmes se perfectionnent, nous devenons plus parfaitement enfants de Dieu ; nous sommes dans une plus parfaite dépendance de notre Père céleste, et notre vie est toujours de moins en moins la nôtre et, de plus en plus, la sienne, la vie de nos âmes est plus concentrée en notre Père qu'en elles-mêmes » (pp. 409-410). Le développement intégral de la personnalité humaine — nous nous plaçons sur un plan métaphysique et psychologique — suppose une certaine indépendance et une certaine autonomie. A la maturité, il appartient à l'homme de s'affirmer, de vivre en lui et par lui, sans exclure les rapports nécessaires avec les autres. Les fixations psychiques de l'homme — à des parents, à des maîtres, à des amis, à des directeurs — tout en rivant cet être

1. Le P. Libermann a consacré une très longue analyse au Discours sur le Pain de Vie (*Jn* 6). Il a soigneusement distingué *panis vitae :* la foi, et *panis vivus :* l'Eucharistie. « Après leur avoir montré qu'il est le pain de vie, par la foi de ceux qui croient en lui, il (Jésus) passe de cette manducation de la pure foi à une manducation plus réelle et plus en rapport encore avec la manducation ordinaire » (p. 264).

Il est à noter que les Juifs, avant leur conversion, sont très opposés à ce mystère. Ils prolongent l'opposition violemment manifestée lors du Discours sur le Pain de Vie (*Jn* 6, 61). Après leur conversion, ils ont la passion de l'Eucharistie. Citons le P. Hermann, R. Schwob (*Moi Juif*, pp. 71, 73, 86, 113, 248, 254), E. Stein, sans parler du cas si émouvant de S. Weil.

à des stades qu'il devrait dépasser, paralysent son élan et l'acculent souvent à des névroses. Le développement de la personnalité spirituelle implique au contraire la reconnaissance de la dépendance par l'amour. Le Saint vit en Dieu et par Dieu. Et cette projection en Dieu est cause de son propre dépassement. Celui qui perd sa vie la sauve. Libermann ne se référait-il pas à une double expérience : cette séparation violente d'avec son père et cette intimité croissante avec Dieu?

La grâce est une vie, elle connaît donc le développement de la vie. Quelle est la loi de ce développement et quelle est la condition de son efficacité? Enchaînement des grâces et passivité, telles sont les réponses que fournit Libermann. On peut observer, en effet, dans le comportement des âmes, reflet de l'action divine en elles, une loi d'enchaînement des grâces. « Telle est la bonté du divin Sauveur. Lorsqu'il a accordé une première grâce à une âme, si cette âme en profite, il la comble ensuite de ses grâces plus intimes, il lui rend de fréquentes visites pour achever sa sanctification » (p. 666). Le rythme des secours divins est marqué par l'élan de notre propre fidélité. Notre fidélité, qu'est-elle, sinon l'ouverture de l'âme à Dieu, l'accueil généreux à cette vie qui ne demande qu'à nous envahir? Cette disposition, la théologie spirituelle l'appelle passivité : consentement à l'action de Dieu en nous. « Plus il se trouve de la participation divine dans notre union, plus cette union est parfaite, et si notre volonté y abonde davantage, elle est plus imparfaite » (p. 618). Libermann décrit l'état de l'âme de Marie alors qu'elle est aux pieds de Jésus, avant la résurrection de son frère : « Cette impression de la grâce est si violente, et l'amour qu'elle inspire, si vif, que l'âme malgré toute l'ardeur de son mouvement, y est plus passive qu'active » (p. 621).

La grâce de Dieu est si abondante en nous que nous pouvons, si nous sommes fidèles, que nous devons devenir, à notre tour, si nous sommes conscients de notre fonction dans le Corps mystique, sources, plutôt canaux pour la transmission de cette vie que les âmes obscurément désirent et qui, cependant, ne parvient pas, faute de médiateurs. « Plus cette application de nos puissances à Notre-Seigneur sera parfaite, plus les grâces nous seront communiquées avec abondance. Notre-Seigneur nous communiquera les dons les plus abondants de son Esprit-Saint, qui nous rempliront tellement de son amour, de sa sainteté, de sa puissance, et de toutes les autres grâces, dont il est plein pour nous les communiquer ; ces dons nous rempliront tellement que nous déborderons, et ne pourrons pas les contenir. Et, par le moyen de ces dons, il sortira de nous comme des fleuves de grâces, qui les répandront sur tout ce qui nous envi-

ronne, et produiront des effets merveilleux de sanctification pour une multitude d'âmes, qui seront rafraîchies, rassasiées, inondées et entraînées par les fleuves de grâces qui sortiront de nous. Non seulement nous aurons la vie en nous, mais il sortira de nous des fleuves de cette eau sacrée, qui portera la vie dans une foule innombrable d'âmes » (p. 328)[1].

IV. UNE DOUBLE RECHERCHE

Si Libermann, en ce moment de sa vie, s'est penché sur l'Évangile de saint Jean pour se livrer à une méditation si précise et si intérieure, c'est pour nourrir son âme de Dieu, pour rencontrer le Christ. Il nous l'a dit, nous ne sommes pas réduits à une conjecture : « La manière dont je m'y prends pour lire cette sainte et adorable parole, est de chercher à pénétrer dans le fond le plus intime et en même temps le plus simple de notre divin Sauveur. Je ne prends jamais un sens détourné, mais je tâche d'aller droit là où Notre-Seigneur a voulu en venir directement. Je m'efforce de me rendre compte de tout, et de pénétrer dans son adorable intérieur pour y voir plutôt sa divine pensée que le sens unique et strict de ses paroles. J'ai cru que je retirerai plus de profit en faisant de cette manière » (pp. V, VI). En effet, ce spirituel très intuitif a une double préoccupation : atteindre et décrire Jésus à la recherche des âmes, atteindre et décrire les âmes à la recherche de Jésus. On pense à ce texte si beau de saint Jean de la Croix : « Il faut savoir avant tout que si l'âme cherche Dieu, son Bien-Aimé, qui est Dieu, la cherche elle-même avec infiniment plus d'amour[2]. » Libermann nous entraîne ainsi dans des perspectives psychologiques : psychologie théologique, puisque c'est l'âme de Jésus dans son « intérieur » qu'il importe d'explorer et psychologie religieuse, puisque ce sont les consciences humaines qui, sous l'influence de la grâce et selon les tendances du caractère, réagissent à ces appels avec une variété telle qu'on peut parler d'histoire et de géographie des âmes.

1. *Jésus à la recherche des âmes*

Dieu nous a aimés le premier (*1 Jn* 4, 10). Jésus médiateur et terme de cet amour qu'il répand sur la terre (*Lc* 12, 49) se doit de

1. On remarque facilement dans quel sens Libermann interprète *Jn*, 7, 38 : *Qui credit in me, sicut dicit Scriptura, flumina de ventre ejus fluent aquae vivae.* — On pourra se reporter à l'article de F.-M. Braun, o.p., *L'Eau et l'Esprit*, *Revue Thomiste*, 1949, I-II, pp. 6-30.
2. Saint Jean de la Croix, *Vive Flamme d'Amour*, 3e strophe, IV, p. 992. Éd. du Seuil.

prendre les initiatives dans la conquête des âmes. Ces âmes, il les recherche, c'est-à-dire, précise Libermann, qu'il suscite en elles le besoin qu'elles ont de lui, le désir de le rencontrer et de pénétrer dans son intimité. C'est donc à l'intérieur de nous-mêmes qu'il nous appelle ; il s'interdit ordinairement d'exercer de l'extérieur une pression qui semblerait forcer la liberté. « Jésus attend les âmes. Il ne vient pas lui-même, ou n'agit pas de telle sorte qu'il ne leur reste rien à faire ; mais il les attend, et en les attendant il les attire à lui avec une bonté infinie et par une douceur intérieure qu'il donne, et quelquefois par les événements de sa divine Providence. C'est ainsi qu'il attire les bergers, les mages, Nathanaël, Nicodème, la Samaritaine, saint André et cet autre disciple de saint Jean Baptiste et une foule d'autres... » (pp. 615-616). Il revient encore sur cette même idée pour caractériser cette causalité de la grâce attractive de Jésus. Le Seigneur ne mendie pas notre amour. L'amour qu'il provoque est digne de lui et digne de nous. « ...Le Fils de Dieu ne vient pas à nous, mais il nous attire à lui, comme il a attiré divinement et avec une perfection inconcevable sa sainte Humanité. Notre attraction n'est pas aussi parfaite, bien entendu » (p. 618). L'événement de la rencontre de Jésus est toujours intérieur. L'appel retentit dans les profondeurs de l'âme, et, même s'il est extérieur, il est précédé ou accompagné d'une secrète sollicitation. La vérité spirituelle ne peut être qu'intérieure. C'est dans l'esprit et par l'esprit qu'on rencontre un Dieu Esprit (*Jn* 4, 24).

Cette loi générale, Libermann en trouve l'affirmation dans la conquête des premiers disciples (*Jn* 1, 38). « Le saint Évangéliste nous montre la marche que Notre-Seigneur suit pour appeler les âmes à lui... Le divin Maître veut attirer à Lui et avoir ces deux disciples, il leur fait dire par saint Jean un mot pour les toucher ; car c'est ordinairement sa conduite de se servir, pour produire le premier mouvement, de quelque moyen extérieur que la providence de son Père amène. Dans le même temps qu'il fait porter le coup par son Serviteur, il touche dans l'intérieur et se montre de loin pour attirer ces bonnes âmes » (pp. 46-47). Jésus devine le désir — ne le connaît-il pas puisqu'il le suscite ? — qui traverse l'âme. Par une intervention, il lui fournit l'occasion de s'expliciter. Une invitation n'est pas un ordre d'appel ; une question discrète n'est pas une sommation autoritaire ; se sentir compris n'est pas être violé. Respecter la liberté ne consiste pas à fermer les chemins de la grâce. « Que cherchez-vous ? ...Par là, il (Jésus) excite d'autant plus leur désir, en entrant précisément dans l'objet de leur désir. Ils désiraient ardemment le suivre et jouir de sa sainte présence ; il se tourne vers eux et leur demande ce qu'ils cherchent, afin de donner lieu

à ce désir de se développer davantage, par l'espérance d'obtenir ce qu'ils cherchaient et par l'acte extérieur du désir qu'ils avaient dans l'intérieur » (pp. 47-48). Rencontre de Jésus, rencontre réelle et personnelle et intimité, c'est tout un. La grâce d'attraction se transforme en grâce d'investissement, de séduction, le mot est dans l'Évangile (*Mt* 27, 63). Jésus attire les âmes pour les unir à lui. « ...C'est l'effet de l'amour divin de Jésus, quand il entre dans une âme, il la rend insatiable. Voilà pourquoi les deux apôtres, tout préoccupés de ce désir, au lieu de répondre à la question que leur Maître leur faisait, lui en firent une autre, afin de satisfaire l'ardeur de leur désir. Mais Jésus savait mieux qu'eux ce qui se passait dans leurs âmes, il les attira de plus en plus par sa réponse » (p. 49). Ces dialogues johanniques laissent loin derrière eux les dialogues platoniciens où les échanges, si riches soient-ils, ne se situent cependant jamais au niveau de l'expérience spirituelle. Dans ses rapports avec les âmes, Jésus dépasse immédiatement le plan matériel pour élever les âmes au plan spirituel. Il peut parler de faim, de soif, de moisson, c'est toujours pour opérer une transposition. Des signes, il exige qu'on remonte aux réalités qu'ils évoquent. « Jésus veut avoir soif, afin de donner à boire des eaux vives et vivifiantes à la Samaritaine ; après cela il n'est plus question de boire. Il envoie ses apôtres chercher de quoi manger pour lui... Quand ils viennent et veulent lui présenter ce qu'ils ont acheté, il n'en veut plus ; il a un autre repas à prendre... » (p. 152).

Jésus attire les âmes à lui pour se révéler à elles. Dans cette révélation, il s'adapte à la mentalité de chacun, à son caractère, à son niveau spirituel, à ses possibilités réelles. « Il se conforme et se proportionne ordinairement à l'état de nos âmes, se fait petit et pauvre avec nous, pour nous sanctifier dans l'état où il nous voit » (p. 624). Parlant de Marie, sœur de Lazare, l'auteur écrit : « ...il prend la forme de cette âme, pour la rendre sainte dans la forme où il la trouve » (p. 625). Jésus individualise son message, comme le « Divin Directeur des directeurs » (p. 590). Divin pédagogue, sachant ce qu'il y a dans l'homme (*Jn* 2, 25), il utilise les tendances du caractère. Ne nous risquons pas à penser que la sainteté serait comme un reflet du caractère, qu'on pourrait discerner entre les structures du donné constitutionnel personnel et les opérations de la grâce une harmonieuse continuité, dans les premières comme une préparation, dans les secondes comme une transfiguration. Libermann, au contraire, pour sauver la transcendance absolue de la grâce, insiste sur la discontinuité entre ces deux séries de forces en présence. Le *Commentaire* renferme déjà les éléments doctrinaux sur les rapports de la grâce et du caractère qu'il développera plus tard

en une vigoureuse synthèse[1]. Citons deux textes où explicitement ce problème est abordé et où la solution est donnée dans le sens indiqué. « Ce n'est pas la nature qui donne la persévérance, mais la grâce » (p. 289). Aussi l'attention du directeur doit-elle se fixer sur les possibilités de la grâce et non sur les tendances de la nature. « Plus on donne à la nature dans les grandes actions des saints, plus on en diminue la sainteté » (p. 325).

Si Jésus se manifeste aux âmes avec cette bonté condescendante et cette connaissance intime qu'il a de leurs différences, il communique cette vérité à un rythme et avec une mesure très variables. En deux fois, (p. 123 et 148), il est signalé que « Jésus a mis plus de complaisance à annoncer les vérités éternelles à cette femme pauvre, dégradée par le péché, décriée parmi tout son peuple, étrangère et méprisée par les Juifs comme samaritaine, qu'à Nicodème, juif pieux, docteur de la loi et prince du peuple de Dieu. Il découvre plus de vérités à cette pauvre femme qu'au prince du peuple, qui vient cependant avec de bonnes intentions, et il parle à cette femme plus clairement et plus nettement qu'à ce docteur. » La connaissance que Notre-Seigneur donne à cette femme de sa personne est plus exacte. On pourrait discuter sur la richesse comparative du contenu des deux dialogues. Le point de vue de l'auteur ne paraît pas évident. A la Samaritaine et à Nicodème, Jésus laisse entendre clairement qui il est — l'Envoyé du Père et le Fils Unique — et quel est le but de l'Incarnation, la communication de la vie éternelle. La mesure de la grâce est, selon Libermann, le degré de simplicité du cœur. La limite que l'homme impose aux effusions de l'amour divin est l'orgueil. Glosant sur le « *vere Israelita in quo dolus non est* » (*Jn* 1, 47), il écrit : « On voit par ces paroles quelle complaisance Notre-Seigneur met dans les âmes simples. Cette vertu de simplicité, en effet, est une de celles qui attire le plus de grâces dans une âme » (p. 53 et aussi p. 148). Notre-Seigneur a affirmé, dans une prière d'action de grâces à son Père, que la connaissance des plus sublimes Réalités du Royaume est réservée aux « petits » (*Mt* 11, 25 et *Lc* 10, 21).

Cette *mensura donationis Christi* (*Ep* 4, 7) n'est que partiellement éclairée par la disponibilité variable des âmes que crée leur plus ou moins grande simplicité. L'explication ultime échappe. Le mystère de l'intelligibilité dans la distribution de la grâce est insoluble car il rejoint celui de la prédestination. Reçoit plus de grâces celui qui est le plus aimé. Il n'est ni possible, ni permis de remonter plus haut dans la recherche des causes car on s'enfonce et on s'abîme dans le mystère de la liberté absolue de Dieu qui coïncide avec celui de son

1. *N.D.*, III, 258-268. Lettre à M. Dupont du 9 août 1842. Se reporter à la 2e partie, ch. IV et V, où nous traiterons des rapports de la sainteté et du caractère.

amour et celui de la gratuité injustifiable de la grâce. Au point crucial d'une longue analyse sur l'amour de Marie et de Marthe pour Jésus, Libermann déclare : « On voit une grande différence entre l'amour de Jésus pour Marie, et son amour pour Marthe : la douleur de celle-ci reçoit des paroles de consolation et une promesse ; celle de la première attire des larmes et des consolations effectives et efficaces » (p. 599)[1].

2. *Les âmes à la recherche de Jésus*

Notre auteur a le sens du concret. Il a l'intuition des êtres, la compréhension de leurs expériences spirituelles. Dans ce *Commentaire*, nous le voyons étudier la psychologie de ces âmes qui s'approchent de Jésus ; il pénètre dans l'intimité de ces consciences, saisit leurs mouvements les plus imperceptibles. Nous ne connaissons que Newman qui puisse lui être comparé dans ces essais de psychologie religieuse. Il ne peut s'agir de retenir ici toutes ces esquisses. Nous prendrons quelques exemples qui nous paraissent plus représentatifs d'une méthode d'exégèse psychologique. Jean-Baptiste est le premier qui rencontre le Christ et le désigne à ses disciples. Il est le serviteur qui s'efface pour affirmer le Maître. « Il ne veut pas qu'on fasse attention à lui » (p. 32). Il semble dire : « Occupez-vous donc de lui et non de moi » (p. 37). « En qualité de Précurseur, il a eu la grâce des deux Testaments dans une très grande perfection. » Il est uni à Jésus par une expérience intraduisible. « Il sent, il voit, il connaît, il jouit d'un ordre de choses inouï jusqu'alors » (p. 41). Les premiers apôtres sont fidèles à leur première grâce, préparée par l'Ami de l'Époux. Leur grande simplicité de cœur, leur docilité d'esprit et surtout leur ardent désir de rapprochement du Fils de Dieu les disposent parfaitement à la réception de la foi. Ils cherchent le regard de Jésus (pp. 45-49). A propos de *Jean* 11, 16 qui reproduit, dans son expression spontanée, l'admirable élan de Thomas : *eamus et nos, ut moriamur cum eo*, Libermann essaie de

1. Libermann a proposé, des larmes de Jésus devant le tombeau de Lazare (*Jn* 11, 35), une explication qui satisfait la curiosité (p. 623). Il exclut que Jésus pleurerait parce qu'il a perdu son ami et est privé de sa présence, puisqu'il va le ressusciter. Il aurait manifesté sa bonté pour Marie et aurait ainsi, touché par son affliction, communié à sa douleur : « C'est pour l'amour d'elle principalement que le Fils de Dieu daigne verser des larmes » (p. 636). Il veut prouver aux Juifs combien il aime ceux qui croient en lui. Enfin, il indique comment on peut et doit se comporter devant la souffrance des autres. Ce critère est à retenir : « ... il y a du mal, lorsque cette douleur est vide de la grâce et nous détourne de Dieu, nous trouble et nous agite » (p. 629).

Il nous semble que Newman s'est arrêté à des considérations plus profondes encore. Jésus pensait à sa propre mort et éprouvait un effroi anticipé. Il prenait conscience, à ce moment, plus intensément encore, de la détresse des hommes.

discerner les motifs qui inspirent l'attachement des apôtres à Jésus, attachement si violent et cependant si imparfait. C'est d'abord « une grâce intérieure » qui les attire avec une force extraordinaire vers Notre-Seigneur, grâce du Père qui les attire vers son Fils bien-aimé, grâce qu'ils éprouvent d'une façon très et trop sensible, qu'ils n'approfondissent pas. Plus tard, quand ils mourront pour lui, ils l'aimeront « moins sensiblement, mais plus fortement ». C'est ensuite le charme mystérieux, divin, qui émane de toute sa personne. La description du mystique a la résonance d'une expérience : « ...la tendresse de sa charité, les délices qu'ils éprouvaient dans sa conversation et dans sa conduite en général, la grâce de ses paroles, l'éminence, la sainteté et les richesses de sa doctrine, la douceur de ses regards, la modestie répandue sur toute sa Sainte Humanité, la douce gravité de sa démarche et de toute sa conduite, la bonté inconcevable de son cœur qui se manifestent en toutes les circonstances » (p. 587). Néanmoins, ce charme ne s'exerce qu'à la faveur de la présence et « il y avait beaucoup d'attachement naturel en cela ». Cette affection exigeait une purification et un dépassement pour que s'enracine « un amour si solide et si fort, plus constant, plus durable et plus parfait » (pp. 586-588). Les sacrifices consentis, de la part des apôtres, dès avant la Résurrection, pour suivre leur Maître, ne sont pas minimes, à l'estimation psychologique. « Pierre n'a quitté qu'un filet, mais avec une disposition si parfaite, qu'avec ce filet, il a quitté le monde entier, et il ne veut plus en entendre parler » (p. 292).

La psychologie de Marthe et de Marie a excité l'attention toute spéciale de Libermann et, en une longue analyse (pp. 592-639, mais surtout pp. 592-602), il nous décrit ces deux âmes dont les différences de réaction, dans leur amour pour Jésus, l'expression de leur douleur, la qualité de leur foi et de la conscience religieuse, lui paraissent saisissantes. Ces pages sont remarquables d'intuition de l'âme féminine. On peut regretter que l'analyse s'étale au lieu de progresser en se précisant. C'est la méthode circulaire chère aux mystiques et déjà caractérisée par Pascal : « l'ordre du cœur qui consiste principalement à la digression sur chaque point qu'on rapporte à la fin, pour la montrer toujours [1]. » Il n'est pas douteux que l'amour des deux sœurs pour le Maître, est très vif, très fort, véhément, mais il est différent. « Cet amour n'avait pas les mêmes caractères dans les deux saintes. » En Marthe, il s'exprime avec vivacité dans tout ce qu'elle fait ; en Marie, il y a une si grande intensité intérieure qu'on l'en voit toute consumée et toute absorbée

1. PASCAL, *Pensées*, 283, éd. Brunschvicg.

(p. 592). Chez la première, l'amour est sensible, passionné et explosif, chez la seconde, paisible, calme, contemplatif. L'amour divin canalise les passions de Marthe et les oriente vers Dieu ; il calme et amortit ces mêmes dynamismes dans le psychisme de Marie. Marthe est toujours en mouvement et Marie tout en repos. La douleur de Marthe s'extériorise, se communique, dans un langage très spontané ; celle de Marie s'intériorise, se concentre, s'abîme dans le silence. « La pensée de Marthe est active, et elle ne retient rien dans son esprit sans l'exprimer ; la pensée de Marie est contemplative, elle ne tient pas à exprimer tout ce qui se passe en elle » (p. 596). Les deux sœurs témoignent à Jésus leur foi. Elles ne lui demandent pas de ressusciter leur frère ; elles se contentent de lui dire que, s'il avait été là, Lazare ne serait pas mort. Dans l'expérience de la foi, elles n'ont pas atteint la même profondeur. La foi de Marthe est vague, spéculative ; elle n'est pas appliquée à une situation donnée ni abandonnée ; elle est imparfaite. La foi de Marie est parfaite, elle est toute pénétrée par l'amour. « Son esprit ne savait penser que comme son divin Maître pensait, et sa volonté suivait avec amour, tous les désirs et les volontés divines de son Maître » (p. 636). Bref, Libermann a vu, dans Marthe et Marie, deux *types* de conscience religieuse, dirions-nous en empruntant les catégories jungiennes, l'une extravertie et l'autre intravertie et deux *moments* de l'expérience spirituelle : le premier d'activité encore trop naturelle, le second de passivité et d'abandon dans le silence de l'amour. Marthe avait encore une trop grande activité naturelle ; « de là vient que son esprit ne pouvait pas être sous la dépendance du divin esprit de son Maître » (p. 637). Toute l'activité de Marie s'identifie avec l'exercice de l'amour. « Elle n'a de vie que par l'amour et en l'amour de son Bien-Aimé » (p. 597).

Les cadres d'un commentaire évangélique éclatent ; c'est la théologie spirituelle qui, dans le développement même de l'exégèse, s'élabore ainsi. La théologie spirituelle, n'est-ce pas la Parole de Dieu devenant esprit et vie, thème de réflexion sur les valeurs divines et incarnation de ces valeurs dans la vie ?

V. JÉSUS ET L'EXISTENCE

Si l'on veut connaître l'histoire intime d'une âme dans sa grâce originelle et dans ses grâces successives, il est indispensable de relever les paroles de Dieu qui ont illuminé sa vie et lui ont révélé son chemin. L'histoire d'une âme est l'histoire de la Parole de Dieu en elle. Quand on tente d'interpréter une œuvre spirituelle pour en

dégager la signification, l'ensemble des textes scripturaires — nombre, fréquence et importance — est une précieuse indication. Un texte privilégié émerge-t-il de cet ensemble, est-il souvent répété, analysé, nous avons la résonance spirituelle de cette âme. En appliquant cette méthode d'investigation à Libermann, nous découvrons que le texte fulgurant a été *Jean* 7, 37 : *Si quis sitit, veniat ad me et bibat*, préparé par *Jean* 4, 13. C'est là le centre et le sommet du *Commentaire*, sinon de l'Évangile johannique. Dans ce court verset, cette âme avide de Dieu lisait la question essentielle de l'homme et la réponse ultime de Dieu (p. 321).

1. *La soif de l'homme*

L'homme est un être qui a soif [1]. Que la soif soit un thème biblique, Libermann le rappelle et souligne le sens de cette image. « Pour comprendre pourquoi Notre-Seigneur fait si souvent cette comparaison du manger et du boire quand il parle de la communication de sa grâce, il faut savoir que notre âme n'a rien en elle-même pour se satisfaire ; elle est un vase vide qui ne peut se remplir que de choses étrangères à elle. Dieu nous a créés de cette manière, afin de nous remplir lui-même et de nous communiquer sa propre vie... Dieu se retira, et l'homme tomba dans un vide et besoin affreux... Ce besoin et ce vide sont parfaitement représentés par la faim... » (pp. 129-130). L'homme veut combler ce vide et il s'adresse ou aux créatures ou à Dieu [2]. Les créatures dont l'âme est vide ne peuvent le rassasier, elles augmentent sa faim et exaspèrent sa soif ; ce sont ces citernes percées qui n'ont pas d'eau et le peu qui y est encore n'est que de l'eau pourrie et corrompue. Quand il a soif, l'homme a soif de Dieu. C'est une soif surnaturelle dont Dieu est le principe et la fin. Cette soif de Dieu est « un désir ardent d'être à Notre-Seigneur, de se rassasier de ses grâces » ; c'est la première condition de la sanctification ; c'est le premier pas sur la route de la sainteté. Chez les saints, cette soif est d'une extrême violence. Elle se manifeste par des « impulsions fortes et puissantes » ; l'âme est « vivement

1. C'est là un thème privilégié dans la pensée contemporaine. Gabriel Marcel l'a abordé avec un rare bonheur dans sa pièce *La Soif*, Desclée De Brouwer, 1938. Arnaud éprouve pour son père un amour attentif qu'alimente sa foi. « Je crois quant à moi que papa est un homme extrêmement malheureux, d'autant plus malheureux qu'il communique moins avec son mal. L'espèce de soif indistincte qui le dévore, lui-même ne la connaît pas — justement parce qu'elle l'a dévoré » (p. 275).

2. S. Weil, chez laquelle le besoin d'absolu a été paroxystique, a réfléchi sur le sens et la portée de cette expérience du vide. Dans le prolongement de Pascal, dont les analyses sur l'ennui ont une signification identique, elle écrit : « ... nous fuyons le vide intérieur, parce que Dieu pourrait s'y glisser » (*Cahiers*, Plon, 1956, t. III, p. 316).

attirée et grandement fortifiée, elle se laisse entraîner avec délices et suit le torrent qui l'entraîne. » Cette impétuosité n'est pas une réaction de caractère ; elle « vient uniquement de cette impression violente de la grâce divine dans leurs âmes, qui excite en eux des désirs très violents ». La présence de cette soif dans une âme est signe de l'action de la grâce et d'un amour très spécial de Dieu pour elle. « Une grande preuve d'un grand degré d'amour dans une âme, c'est lorsqu'elle a des désirs plus ardents de la possession de Notre-Seigneur » (p. 131). Cette soif surnaturelle est toujours liée à une présence de Dieu, car l'absence qui est ressentie et qui veut être supprimée est déjà le désir de la présence et la présence du désir. La soif est provoquée par un manque, « douleur inquiète pour tendre vers l'objet que l'âme n'a pas » ; elle est causée par une présence qui appelle une plénitude (p. 132).

Dans ce contexte existentiel, Libermann situe les principes d'une pastorale de perfection, dont le premier est de ne pas apaiser cette faim avec de fausses nourritures terrestres, mais d'entretenir cette soif, d'en expliquer la cause lointaine et de rapprocher les âmes de la source d'eau vive. Aussi condamne-t-il la fausse prudence qui refoule le surnaturel au moment où il jaillit. « Les directeurs, écrit-il dans un beau mouvement d'indignation, prêchent sans cesse la modération ; tandis qu'il faudrait laisser courir, voler les âmes dans l'élan de la foi, craindre infiniment plus d'amortir et d'arrêter cet élan que la foi donne, que de lui voir commettre une imprudence... La prudence n'est pas la vertu des commençants, il ne faut même jamais leur en parler. Quand ils auront fait un grand progrès, alors Dieu la leur donnera » (p. 331). Cette fausse prudence — prudence de la chair et prudence de l'esprit — est produite par le rationalisme qui réduit la vie de la grâce à la vie de la nature, la vie de la foi à la vie de la raison. Le rationalisme ne comprend pas que cette vie surnaturelle a sa spécificité propre, qu'elle correspond à un monde de valeurs transcendantes à toutes les autres, qu'elle a ses principes et ses causes, sa structure et ses dynamismes, son rythme et ses lois, ses fins et son mode d'efficacité ; qu'elle est d'un autre ordre qui lui échappe et pour sa conquête et pour sa compréhension. Le refoulement du surnaturel tue les saints dans leur naissance même, paralyse les chrétiens dans leur volonté de progrès, les maintient et les immobilise à un niveau d'expérience où ils étouffent et qu'ils devraient dépasser, provoque des maladresses psychologiques et des névroses parce que le besoin d'absolu n'est pas comblé [1]. Ce refoulement est responsable, plus que l'athéisme, du piétinement du christianisme dans

1. W. DAIM, *Transvaluation de la psychanalyse, L'homme et l'absolu*, traduit de l'allemand par Pierre Jundt, Éd. Albin Michel, 1956.

le monde, sinon de sa régression. C'est dans ce contexte qu'il importe de lire cette déclaration de Libermann qui affirme l'impossibilité de la coexistence du rationalisme et du mysticisme. « Si on examine et raisonne, on amortit cette ferveur d'esprit qui fait tout ; tandis que les saints ont senti cette forte impulsion et, sans examen, s'y sont donnés tout entiers... » (p. 331).

2. *La source d'eau vive*

L'homme a soif, soif consciemment ou inconsciemment de Dieu. Peut-on retourner les termes de la proposition et déclarer que Dieu a soif de l'homme, des hommes ? Libermann, parlant de l'Homme-Dieu, n'hésite pas à écrire : « Il appelle ceux qui ont soif et lui-même est dévoré par la soif ; la différence est que ceux qu'il appelle ont soif pour boire de ses fontaines de grâces, par suite de la défaillance de leurs forces et de la privation entière où ils sont de cette eau salutaire, qui puisse rassasier leurs âmes vides qui périssent d'inanition ; tandis que Jésus a soif de donner à boire par la surabondance de son amour pour nos âmes misérables, il est tout brûlant du désir de remplir toutes les âmes et de les rassasier ; et cette soif est si immense, qu'on ne peut pas même comparer les ardeurs de toutes les âmes altérées ensemble avec celle de Jésus envers chacune d'elles » (p. 322). Ces deux soifs de signes contraires — soif de posséder et soif de donner, soif d'indigence et soif de plénitude — se rencontrent et prouvent l'harmonie profonde du réel. La soif de l'homme n'existe comme appel que parce que la soif de Dieu existe comme réponse. La démarche de l'homme, démarche d'humilité et d'amour, est de s'approcher de la Source et d'appliquer toutes les ouvertures de son âme à Notre-Seigneur, fontaine du salut, et attirer à elles les grâces divines qui en sortent avec surabondance, et aucune de ces ouvertures ne doit être appliquée à aucun autre objet qu'à cette adorable fontaine » (p. 328).

De cette union avec Notre-Seigneur résulte une connaissance expérimentale, intérieure, intuitive, plus affective que réflexive, surnaturelle car elle est l'effet de l'Esprit-Saint et de sa grâce, dont l'objet est l'âme de Jésus dont on perçoit les pensées, les sentiments, les volontés. A travers tout le *Commentaire*, Libermann parle de cette connaissance qui lui apparaît comme le résultat, le moyen et le signe d'une vie spirituelle profonde[1]. Les progrès dans cette

1. C'est en ces termes que Libermann définit la connaissance intérieure et spirituelle : « Notre âme étant appliquée à Notre-Seigneur et en rapport intime avec lui, voyant et considérant dans une sainte contemplation toute sa personne, ses perfections et ses mystères, et recevant dans le même rapport ses divines communications, Jésus s'ouvre ainsi devant cette âme fidèle, la reçoit dans ses embrassements et lui communique son intérieur » (p. 40) et aussi : pp. 76, 398, 432-3, 527.

connaissance marquent les progrès dans l'intimité avec le Christ, car l'intimité est le caractère propre de cet amour qu'il donne et qu'il veut vivre avec nous. Certains Juifs, les Pharisiens, dont les uns sont rationalistes, les autres obsédés par un surnaturel extraordinaire et spectaculaire, veulent savoir si Jésus est le Messie. « Ils ne demandent pas à connaître véritablement Notre-Seigneur » — *Si tu es Christus, dic nobis palam* (*Jn* 10, 24, p. 527). Nicodème prend contact avec Jésus ; il n'a pas encore cette connaissance spirituelle que donne l'amour. Il réfléchit, il raisonne, il discute, il enquête : *Rabbi, scimus quia a Deo venisti magister* (*Jn* 3, 2, p. 76). C'est à ce propos que Libermann distingue deux espèces de science de Dieu. La première s'acquiert par l'Esprit de Notre-Seigneur dans l'oraison ou est donnée par Dieu par inspiration extraordinaire. « Elle éclaire l'âme jusque dans son intime, la porte à Dieu, donne la chaleur de l'amour et de la force pour être fidèle à Dieu. » La seconde se conquiert par le travail de l'esprit humain. Les intentions du chercheur ne sont pas transparentes mais mélangées d'amour-propre. « Elle enfle le cœur, attache à soi. » Nicodème n'a pas encore la première science, mais ses intentions sont plus pures. Il est animé de bonnes dispositions. Il reconnaît déjà que Jésus est son maître, qu'il est plus que le fils de Joseph. Il est néanmoins prudent, réservé. « Il dit quelque chose, mais il n'ose pas dire tout. » Il a, de Notre-Seigneur, une connaissance moins claire que celle de Nathanaël. C'est un esprit positif. « Tout ce qu'il sait est fondé sur des faits : il faut que Dieu soit avec un homme qui fait de si grands miracles... Son esprit est plus fixé et plus éclairé sur son argument que directement sur la personne de Notre-Seigneur. » Le Pharisien ne veut pas connaître, Nicodème ne connaît pas encore.

Et ego nesciebam eum (*Jn* 1, 31, pp. 40-44). Jean-Baptiste est arrivé au moment le plus heureux de sa vie. A une connaissance lointaine, obscure, déchirante, analogue à celle des Patriarches et des Prophètes se substitue une connaissance nouvelle. « Il sent, il voit, il connaît, il jouit d'un ordre de choses inouï jusqu'alors. » « Il a la grâce des deux Testaments dans une très grande perfection. » Et son témoignage aura la force de cette expérience. Le témoignage est « l'affirmation forte, animée, et pleine de foi et d'amour d'une vérité connue. » *Et ego vidi: et testimonium perhibui quia hic est Filius Dei* (*Jn* 1, 34).

L'Incarnation permet une connaissance absolument nouvelle de Dieu dans et par la connaissance du Christ, puisque celui qui voit le Fils, voit le Père (*Jn* 12, 45). Notre-Seigneur, au paroxysme d'une discussion avec les Pharisiens qui refusent obstinément de le reconnaître et qui blasphèment, évoque cette connaissance unique qu'il

a de Dieu comme Fils unique : *Ego autem novi eum... Sed scio eum...* (*Jn* 8, 55, pp. 432-433). Libermann, en expliquant cette déclaration solennelle de Jésus et cette proclamation de sa divinité, définit à nouveau la vraie connaissance de Dieu : « ...cette connaissance intime donnée à une âme qui est dans la grâce divine... connaissance réelle et plus parfaite que celle qui n'est acquise que par les livres, et dans laquelle la grâce n'est pour rien. » Il la caractérise par une propriété plus transcendante : c'est une participation à la connaissance que l'Humanité Sainte a de la divinité. L'expérience mystique normative est celle de Jésus. L'expérience mystique, qu'est-elle, sinon le sentiment de la présence et la connaissance amoureuse de Dieu? Cette connaissance de Dieu dans son Fils et par son Fils est la grâce réservée à ceux qui le recherchent dans l'amour (*Jn* 14, 21). Cette grâce de révélation personnelle a été promise explicitement par Jésus : *Et cognoscetis veritatem, et veritas liberabit vos* (*Jn* 8, 32, p. 398). Une fois encore, Libermann oppose la connaissance superficielle, philosophique, naturelle et « la connaissance véritable de la foi, par laquelle on croit que le Verbe de Dieu lui-même est en Notre-Seigneur, par une certitude fondée sur la révélation de Dieu ». A grands traits, il distingue dans ses étapes principales, le développement de cette foi, depuis ses faibles et obscurs commencements jusqu'à son extension, sa dilatation à travers l'âme qu'elle illumine, fortifie et conquiert. C'est l'invasion de la foi.

Cette adhésion à Jésus par une connaissance réelle, personnelle, intime, pourrait être interprétée dans une perspective individualiste. Loin de là! L'âme entre dans l'univers du Christ, par lui pénètre dans l'univers de Dieu, et ainsi s'ouvre à elle par la révélation des plans de Dieu, l'univers des âmes. C'est la conception intégrale du Royaume de Dieu. L'âme mystique de Libermann est une âme missionnaire. Ce juif converti a pris une conscience très vive de la réalité du Corps mystique, de son insertion en ce Corps et de ses obligations à son égard touchant son histoire dans le temps et l'espace. Qu'on en juge par ce paragraphe dans lequel, en des formules très denses, est défini le Royaume de Dieu dans toutes ses dimensions [1].

« Le royaume de Dieu dont parle Notre-Seigneur signifie son règne parfait dans les âmes du ciel par sa gloire, son règne sur les âmes vivantes

1. Nous serions porté à penser, sans que cette filiation doctrinale soit nécessaire, que Libermann s'inspire ici de l'une des œuvres principales de saint Jean Eudes : *La Vie et le Royaume de Jésus dans les âmes chrétiennes* (*Œuvres complètes*, tome I, Lethielleux, 1924). Quelques mois avant la rédaction de ces pages, il assumait, à Rennes, la charge de Maître des novices de la Congrégation eudiste renaissante. Il avait lu, assimilé et commenté les œuvres du Fondateur et une association s'était établie entre l'expression biblique — Royaume de Dieu — et le long exposé du missionnaire normand.

dans son Église de la terre par sa grâce. Dans l'un et l'autre royaume, Dieu règne d'abord en Notre-Seigneur Jésus-Christ et par Lui sur les âmes ; et la première connaissance à acquérir du Règne de Dieu dans les âmes de la terre même, c'est celle du Règne de Dieu dans son Fils, afin que, de là, on puisse concevoir l'extension de ce règne dans les âmes qui sont unies à ce chef adorable. Le royaume de Dieu réside tout entier dans son Fils, et nous n'y avons part que par adoption et par une grâce que nous recevons de ce Fils bien-aimé. Or, le royaume de Dieu dans son Fils, et par lui dans l'Église, ne peut se connaître véritablement que par la foi vivante et animée de l'Esprit-Saint, et, en aucune façon par des recherches humaines. Car, comme le dit saint Paul, les choses de Dieu ne peuvent se connaître que par l'Esprit de Dieu, qui, non seulement nous fait connaître son règne dans l'Église et ses rapports avec les hommes, mais même les profondeurs de la Divinité » (p. 79).

VI. PRIÈRE ET APPEL

Toute dialectique mystique est circulaire. Elle progresse dans l'attraction d'un centre d'où elle s'échappe et qu'elle rejoint. Cette dialectique est dialogue de la connaissance et de l'amour, de l'amour qui veut connaître, de la connaissance qui veut aimer. Si la dialectique mystique est biblique — comment ne le serait-elle pas? — elle va de la prière à l'exégèse et de l'exégèse à la prière. Maurice Blondel a parlé de « philosophie orante » ; on peut risquer la formule d'exégèse orante. N'est-ce pas cette exégèse-là qu'ont pratiquée tous les grands maîtres de cette discipline, Origène et Augustin! L'exégèse la plus spirituelle et la plus vraie ne serait-elle pas celle qu'inspirerait la prière et qui provoquerait à son tour la prière? L'ouverture de l'esprit à la Parole de Dieu est une prière parce qu'elle est un appel. La réponse à cette Parole qui est révélation de l'Amour est le consentement de l'âme, le don du cœur au Cœur de Dieu. C'est ainsi que dans le symbolisme si réaliste d'Ézéchiel, le Livre est totalement assimilé (*Ez* 3, 3).

Exégèse contemplative et orante, telle est l'exégèse libermannienne. Elle fut entreprise dans une intention d'amour : rencontrer Jésus dans l'Évangile de Jean ; elle s'est poursuivie au rythme des intuitions de l'amour ; elle ne s'interrompt que pour libérer les élans de l'amour qui jaillissent sous la poussée de l'Esprit. La continuité linéaire du *Commentaire* est brisée — c'est moins une rupture qu'un approfondissement — par des prières. Quels en sont les caractères? C'est d'abord leur spontanéité. Elles ne se situent pas dans une structure logique, ne reviennent pas systématiquement à la fin d'un chapitre. Elles sont des appels, des cris de foi et d'amour, liés à une expérience intime. Dépouillées de toute recherche verbale, elles

expriment, dans une sincérité explosive, la vérité d'une âme dans un moment de son devenir. Elles sont des temps d'arrêt et de recueillement :

« Venez en moi ! » (p. 17).
« J'ai soif, mon adorable Jésus... car je suis tout vide et tout brûlé dans mon intérieur... » (p. 322).
« Dites-moi ce que vous avez vu de toute éternité dans le sein de votre Père » (p. 90).

C'est ensuite la relation interne de ces prières avec la grâce de lumière que diffuse le texte sacré et au moment même où cette grâce apparaît dans la conscience.

« Notre unique joie et notre unique bonheur est dans les paroles divines si pleines de grâces, qui sortent de votre bouche adorable et qui nous pénètrent d'amour et de suavité. Ces paroles sont des paroles de vie et de la vie éternelle ; elles nous la donnent cette vie pour laquelle vous êtes venu et nous ne voulons d'autre vie que celle-là » (p. 292).

Ces appels prolongent parfois l'appel du personnage évangélique. L'auteur s'identifie avec ces hommes et ces femmes qui ont fréquenté le Maître. Il se dit aussi ignorant et imparfait que Nicodème (p. 78). « Petite âme qui a soif » (p. 128), il vient comme la Samaritaine puiser de l'eau :

« Jésus... je viens aussi puiser de l'eau mais de l'eau céleste à la fontaine de mon très doux Sauveur ! découvrez-vous à moi aussi... » (p. 123).

Très forte est leur résonance personnelle. Libermann se projette tout entier dans sa prière. Il reconnaît sa misère (p. 23), avoue sa culpabilité (p. 137), chante sa reconnaissance pour sa conversion d'hier (p. 94), crie sa soif de Dieu, affirme son abandon total entre les mains de Jésus qui est pour lui le Maître dont il sera le prophète et l'esclave (p. 17) mais surtout son amour incompréhensible (p. 23) :

« Venez avec votre grande bonté, votre grande douceur et votre grand amour » (p. 575).

Ces prières sont chargées d'une signification hautement mystique. Elles sont orientées vers l'union à Dieu ; elles sollicitent la progression constante dans cet amour. L'objet de cette intercession est précisé : n'apporter aucune résistance (p. 86), s'établir dans une douce humilité (p. 181), vivre pour Jésus et en Lui (p. 94), parvenir à l'égalité dans l'amour (p. 23) :

« O divin Esprit, je veux être devant vous comme une plume légère, afin que votre souffle m'emporte où il veut et que je n'y apporte jamais la moindre résistance » (p. 86).

Ce mysticisme, enraciné si profondément dans l'âme, éclate en des accents lyriques. Cette affectivité tout évangélisée par la grâce, toute canalisée vers l'union trinitaire, est vibrante de la passion de Dieu :

« Prenez-moi en vous, et donnez-moi à boire de votre fontaine de salut ; plongez-moi, submergez-moi, noyez-moi dans vos eaux célestes. Oh oui! Seigneur, je vous en prie, noyez-moi, noyez-moi dans ces eaux si désirables et si désirées... » (p. 322).

Parfois la prière présente moins de puissance et de violence ; elle est chargée et ruisselante de tendresse ; elle est la voix caressante de l'amitié :

« O mon Jésus, je vous aime aussi un peu, quoique petitement et misérablement ; je suis aussi votre ami aussi bien que Lazare. Je suis mort comme lui... ; venez aussi à moi, s'il vous plaît, avec cette tendresse et cette complaisance » (p. 575).

Dieu ne résiste pas à de tels accents. A de tels accents, on a reconnu une âme.

Chapitre VI

LES SYSTÈMES ET L'EXPÉRIENCE SPIRITUELLE

> « Retenez bien ce principe : vous ne devez pas lire les auteurs spirituels pour apprendre la théorie de la vie intérieure. »
>
> *L.S.*, II, 588 et *N.D.*, III, 73.
>
> *Lettre du 12 décembre 1841 à M. Lannurien.*

Existe-t-il des expériences pures, c'est-à-dire des expériences qui naissent, se développent, se consomment en obéissant à leurs rythmes propres, à leurs lois spécifiques, sans que n'interviennent des facteurs extérieurs, des influences traditionnelles et historiques ? L'expérience pure d'un sujet isolé est un mythe. L'homme est un être qui s'insère dans l'histoire, que l'histoire façonne. S'il crée et oriente l'histoire, il est d'abord créé et orienté par elle. La création de soi par soi dont a parlé Bergson [1] ne peut être vraie qu'en critiquant chacun des termes de cette formule. Du moins reconnaît-on la richesse d'une personnalité à ce signe qu'héritant d'une tradition, s'inscrivant dans une histoire, intégrant les données culturelles, subissant l'empreinte d'un milieu, elle affirme et maintient, transcendant tous ces éléments, « sa courbure d'âme originelle [2] ».

Quand il s'agit d'expériences spirituelles, on a à se demander dans quelle mesure ces expériences sont tributaires des écoles de spiritualité en fonction desquelles elles se sont élaborées, des systèmes qui les fondent, des méthodes qu'elles préconisent et utilisent. L'histoire de la spiritualité nous apprend qu'au sein d'une même école, dans l'appartenance à un même Ordre, des personnalités très différentes peuvent réagir diversement, connaître des évolutions très dissemblables, se projeter dans des œuvres qui les traduisent et finalement offrir des expériences qu'on ne peut identifier ni

1. H. Bergson, *L'Évolution créatrice*, 52e éd., 1940, p. 7.
2. *Ibid.*, p. 5.

réduire à des données communes. Qui prétendrait que sainte Thérèse d'Avila et saint Jean de la Croix sont deux reproductions, sans variations, du même idéal du Carmel? Tous deux ont vécu cet idéal avec leurs tempéraments, leurs caractères, leurs personnalités, leurs intuitions, leurs grâces. La spiritualité du Carmel est la synthèse harmonieuse et équilibrée de ces deux réalisations, l'une plus ruisselante d'expérience, la seconde offrant une structure doctrinale aux arêtes plus apparentes. Sur ce tronc originel, sainte Thérèse de Lisieux a poussé comme une branche nouvelle, nourrie de la même sève montant du même arbre planté dans le même sol. Pour caractériser la voie nouvelle qu'elle proclame, on a parlé de révolution. C'est dire, pour le moins, qu'on n'est pas en présence d'une pure et simple répétition. H. Delacroix, étudiant les rapports de l'expérience, du système et de la doctrine au sein du mysticisme, a remarquablement vu que « l'expérience apparaît comme le système vécu... et le système comme une expérience abstraite, généralisée, expliquée[1] » ; que « les mystiques ont le vif sentiment de la spontanéité et de l'originalité de leur expérience[2] » ; que « la tradition ne suffit pas à expliquer le mysticisme » et que « la personnalité subsiste sous la tradition[3] ».

Revenant à l'expérience du P. Libermann, nous avons à nous demander quelle est sa dimension historique. Nous verrons que sa position est des plus originales et que son cas est à relever dans l'histoire. En droit, il refuse et rejette tous les systèmes et entend demeurer fidèle à la seule expérience intérieure. En fait, il a reçu des influences, celle de l'École française, à travers le courant sulpicien et le courant eudiste. Dans quelle mesure l'ont-ils marqué? Il est, à n'en pas douter, un représentant éminent — et le dernier — de l'École bérullienne à qui il a apporté une note qui lui manquait, la note expérimentale. Dans ce christocentrisme libermannien, est-il possible de retrouver quelques catégories axiales qui, sans structurer trop rigidement une spiritualité qu'il n'a pas voulu systématique et qui est génialement et minutieusement descriptive, lui conféreraient cependant une certaine organisation nécessaire pour être pensée et rendue intelligible?

1. H. Delacroix, *Les grands mystiques chrétiens*, Alcan, 1938, p. 347.
2. *Ibid.*, p. 355.
3. *Ibid.*, p. 357. Tout le chapitre : Expérience, Système et Tradition, pp. 345-364.

I. REFUS DES SYSTÈMES

« Il ne faut pas suivre de système dans la vie spirituelle. »
L.S., III, 349 et *N.D.*, VI, 13.

Lettre du 10 janvier 1844 à M. Clair.

En spiritualité et en face des systèmes, le P. Libermann prend une position analogue à celle de Gabriel Marcel en philosophie : le refus du système, de tout système et il s'agit d'un refus de principe, d'un refus absolu, justifié par les plus hautes raisons et appliqué dans ses ultimes conséquences. Le 10 janvier 1844, il écrit à M. Clair : « Mettez *en principe fondamental* en fait de direction qu'il ne faut pas gêner, ni resserrer trop le dirigé, il ne faut pas lui prescrire trop de règles. *Il ne faut pas suivre de système dans la vie spirituelle;* en le faisant on fait tort aux âmes. Si un directeur vous avait conduit en vous resserrant trop à des principes, il vous aurait peut-être fait bien plus de tort. Je regarde comme un point capital en direction de *laisser agir la grâce avec une grande liberté*[1]... » Il considère que la vie spirituelle dans son dessein général n'a pas à se référer à un système tout fait dont elle ne serait qu'une vérification. En conséquence, un acte de cette vie, un moment de l'évolution, un aspect de l'expérience n'ont pas à être éclairés par des vues a priori. A Jérôme Schwindenhammer, le 25 juin 1848, il donne ces directives libératrices : « Pour le fond, l'ensemble de votre intérieur, ayez toujours l'esprit ouvert et non fermé, toujours dilaté et jamais resserré. Ne cherchez pas à rattacher l'action intérieure de votre âme à une pensée, à une vue spéciale ; évitez encore plus cette espèce d'application serrée de votre esprit à cette pensée, à cette vue spéciale[2]. »

C'est dans la logique de ce rejet des systèmes qui risquent de compromettre la liberté des âmes, en entravant l'action du Saint-Esprit, qu'il aborde le problème des livres spirituels, dans l'évolution de la vie chrétienne. Leur lecture présente des dangers. Il ne l'interdit pas mais la permet avec de nombreuses réticences. Il se réfère à sa propre expérience : « Je n'ai presque lu aucun auteur spirituel[3] » ; il avoue à son neveu que les livres ne l'ont pas éclairé sur son oraison[4]. « Retenez bien ce principe : vous ne devez

1. *L.S.*, III, 349 et *N.D.*, VI, 13. Lettre du 10 janvier 1844 à M. Clair. C'est nous qui soulignons.
2. *L.S.*, IV, 546 et *N.D.*, X, 237. Lettre du 25 juin 1848 à M. J. Schwindenhammer.
3. *N.D.*, IV, 290. Lettre du 8 août 1843 à la Supérieure de Castres.
4. *N.D.*, XIII, 133. Lettre du 4 mai 1851 à M. F. Libermann.

pas lire des auteurs spirituels pour apprendre la théorie de la vie intérieure. Je ne voudrais pas que vous la connaissiez par un autre moyen que par la pratique de votre propre intérieur ; et cette pratique, vous l'acquerrez en allant toujours avec cette bonne volonté que Dieu vous donne, et en tâchant de faire ce qui est en vous pour plaire à Dieu [1]... » La lumière est en Dieu et non dans les livres, affirmation souvent répétée. « Lisez peu, ne cherchez la science sainte ni dans les livres ni dans les hommes, mais dans Notre-Seigneur qui réside au fond de votre âme. » Nous avons en nous une source abondante d'eau vive, pourquoi aller ailleurs chercher quelques petites gouttes d'une eau gâtée ? Lisez les auteurs non pas tant pour vous instruire, que pour passer votre temps pieusement [2]. » Contrairement à ce que beaucoup conseillent, mais fidèle à son principe de la nécessité d'un contact premier et virginal de l'âme avec Dieu sans la médiation des livres, c'est surtout dans les débuts de la vie spirituelle qu'il craint des lectures intempestives. Dans les âmes s'enracinera cette illusion qu'elles vivent ce qu'elles lisent, qu'elles croient ce qu'elles pensent et qu'elles assimilent spirituellement ce qu'elles comprennent intellectuellement. Elles auront une vie de pure imagination. Il écrit, probablement à M. Leray, le 31 mars 1838 :

« Quant à l'étude de la théologie mystique, je crois que la lecture de certains ouvrages peut être utile à certaines personnes. Mais, en règle générale, dans les commencements, avant que l'état de notre âme soit bien déterminé devant Dieu et bien solidement fixé, il ne faudrait point du tout lire d'auteurs mystiques ; au moins faudrait-il bien faire son choix et ne lire que ceux qui parlent de la perfection d'une manière générale, qui posent les principes fondamentaux, et n'entrent pas dans le détail des voies particulières... Autrement on se fixerait dans l'esprit une manière d'agir qui pourrait plaire sans être selon Dieu, parce que, dans ces commencements, on est plein d'amour-propre, on cherche toujours ce qui nous paraît quelque chose de grand et de beau, et on se remplit d'illusions.

» Il faut, au commencement surtout, lire très peu, et viser plutôt à établir son âme dans la vie intérieure par la pratique du renoncement parfait. Que, sous de beaux prétextes, on ne se laisse donc pas aller à la démangeaison des lectures... [3] »

1. *L.S.*, II, 588 et *N.D.*, III, 73. Lettre du 12 décembre 1841 à M. Lannurien.

2. *L.S.*, II, 280-281. Lettre du 16 août 1839 à M. Carof. Aussi : *L.S.*, I, 531 ; II, 381, 194-195. — *E.S.*, 280. *Petit traité de la vie intérieure.* « Lire peu d'auteurs spirituels et encore peu à la fois. Les lectures doivent être plus pour le cœur que pour l'esprit ; il faut plutôt viser à se rendre fervent qu'à s'instruire. »

3. *L.S.*, I, 455-456. Lettre du 31 mars 1838 à M. Paul Carron. *E.S.*, 298-299. *De l'orgueil.* Page remarquable où le P. Libermann évoque les âmes spirituelles qui cherchent leur propre excellence dans la piété soit en lisant beaucoup de livres mystiques, soit en acquérant une connaissance technique des étapes de la progression spirituelle, soit en cherchant à connaître le degré d'oraison auquel elles sont parvenues, soit en méprisant les voies communes pour s'engager dans les voies extraordinaires.

Parmi les livres, il proposait un double choix : choix des genres et choix des auteurs. D'une façon générale, il préférait aux traités théoriques les vies des saints. Les vies de saints excitent à la ferveur en offrant des exemples stimulants pour la générosité. A La Neuville, il faisait lire, en lecture publique, la vie de saint Pierre Claver [1]. Encore faut-il éviter de sombrer dans une nouvelle erreur qui consiste à penser que la sainteté est l'imitation des saints alors qu'elle est l'imitation du Christ. « Si l'on veut en faire (des lectures), qu'on lise non pas des livres de théorie, mais des vies de saints, et cela, non pas avec cette imagination qui se repaît des actions éclatantes, ni avec cette activité qui dévore les pages, ni avec cette volonté préoccupée de mettre en pratique tout ce que l'on voit faire aux saints, mais avec le désir de la sanctification, se portant à la ferveur par la vue des belles choses qui se trouvent dans ces âmes saintes, et dans le désir de s'unir de plus en plus à Dieu, de se vaincre et de se renoncer en tout et partout [2]. » « D'ailleurs, écrit-il à un évêque, il faut difficilement se proposer l'imitation des saints dans leurs actes extraordinaires ; on s'égare bien souvent parce que le principe de l'acte en fait toute la vertu. En imitant un acte d'un saint, nous faisons quelquefois par un principe défectueux, ce qu'ils ont fait par un principe de sainteté. Si nous voulons imiter les saints, imitons-les dans leurs vertus intérieures et soyons humbles, doux, souples, soumis à Dieu en tout, généreux à nous sacrifier tout entiers, sans rien excepter, pas même notre propre sainteté [3]. »

Dans sa *Règle provisoire*, parmi les livres à posséder et à consulter, il envisage : « Quelques livres ascétiques les plus solides et les plus capables de porter à la perfection, ceux qui inspirent et entretiennent la dévotion dans le cœur [4]. » En fait, dans sa correspondance, il parle ici et là de saint Jean de la Croix et de saint François de Sales.

1. Saint Pierre Claver (1580-1654), de la Compagnie de Jésus, avait émis le vœu de se consacrer au service des esclaves. Il baptisa 300.000 nègres. Sa vie, par G. Ledos, Paris, 1923.

2. *L.S.*, I, 456. Lettre du 31 mars 1838 à un séminariste.

3. *L.S.*, III, 555 et *N.D.*, VIII, p. IX. Lettre de 1846 à M. de la Brunière qui venait d'être promu à l'épiscopat.

La sainteté est-elle imitation de Jésus ou imitation des saints ? Saint Paul demandait aux Éphésiens (5, 1) d'imiter Dieu comme des enfants bien-aimés et aux Corinthiens (*1 Co* 4, 16) d'imiter le Christ à travers lui. D'où l'ambiguïté de la formule : imitation des saints. Chaque chrétien doit imiter Jésus, suprême modèle ; chaque saint est une imitation de Jésus. Comme chacun a sa prédestination propre, ses grâces, son caractère, qu'il vit en un milieu et un temps donnés, qu'il a reçu une mission spéciale, il est dangereux, pour lui, d'imiter le saint sinon dans sa volonté d'imiter le Christ.

Le P. Libermann encourage la poursuite de la sainteté sans médiations humaines. Il se rencontre avec le P. de Foucauld : *Écrits Spirituels*, pp. 85-86. Il souligne avec humour que saint Jean-Baptiste était plus mortifié que Jésus. Pourrait-on conclure qu'il fût plus saint? (*N.D.*, III, 64).

Max Scheler, dans sa typologie de la sainteté, discerne le saint original, le saint-modèle, le saint-disciple ou copie : *Le Saint*, le *Génie*, le *Héros*, Egloff, 1944, pp. 73-107.

4. *N.D.*, II, 262. *Règle provisoire*, ch. II.

Selon M. Dupont, il citait souvent sainte Thérèse et saint Jean de la Croix pour l'oraison [1]. Il en recommande la lecture, ainsi que celle du Père Louis Lallemant, à M. Carron [2]. Le Docteur du Carmel le mettra dans le parfait anéantissement de soi-même devant Dieu [3]. Cependant, tout en reconnaissant les grandes lumières que saint Jean de la Croix a reçues, il finit par déclarer : « Je crois que notre divin Maître est encore plus admirable, et ce qu'on apprend de lui plus beau, plus lumineux et plus sanctifiant pour nos âmes [4]. » Il nourrit peu d'enthousiasme pour saint François de Sales, en raison des interprétations amollissantes qu'on a données de sa doctrine. A M. Cahier qui l'a interrogé sur l'opportunité de l'étude de ses œuvres, il répond ces lignes laconiques : « Pour saint François de Sales, je ne vois pas de mal à le lire, mais il faut bien lire quelque chose. Je crois cependant qu'il vaudrait mieux lire des Vies de Saints [5]. » Il demande à M. Carron de détourner un séminariste, M. Levillain, de ceux qui veulent avoir « une piété à la saint François de Sales [6] ». A un autre séminariste, il signale, parmi les compagnies à éviter, à côté des savants, des littérateurs, des hébraïsants, « les gens qui se disent à piété de saint François de Sales [7] ». Dans une lettre du 20 juin 1838, il livre le fond de sa pensée à M. Leray : « Qu'ils évitent aussi de prendre un certain ton de piété provenant de principes très mauvais et destructeurs de toute sainteté véritable. Je veux dire ce ton d'une *piété aimable* qui se propose *faussement* saint François de Sales pour modèle... Cette piété n'est rien autre chose que la piété mondaine. La vraie piété est celle de Notre-Seigneur et de ses apôtres : une piété mâle et vigoureuse [8]. » Il poursuit en montrant que, dans le climat d'une vertu solide, la douceur doit être fondée sur le renoncement parfait.

Il semble étrange qu'il y ait eu, chez le P. Libermann, si peu d'attrait pour un saint auquel il ressemblait par tant d'aspects de caractère, de méthode et de doctrine! N'est-il pas, avec saint Jean Bosco, *comme* une réincarnation de la bonté et de la douceur salésiennes? « C'est assez peu d'années avant sa bienheureuse mort que j'ai eu le bonheur de le revoir à Paris pour la première fois depuis

1. *N.D.*, II, 164. Notes de M. Dupont pour la déposition du 3 août 1868.
2. *L.S.*, II, 49. Lettre de 1838 à M. P. Carron.
3. *L.S.*, I, 456-457. Lettre du 31 mars 1838 à M. P. Carron.
4. *L.S.*, I, 450-451. Lettre du 31 mars 1838 à M. P. Carron.
5. *N.D.*, I, 393. Lettre du 29 novembre 1838 à M. Cahier.
A. M. Clair, il parle en ces termes des *Exercices* de saint Ignace : « Je ne crois pas que les exercices de saint Ignace vous servent beaucoup pour la préparation de votre oraison, à moins que vous ne l'ayez développée et préparée avec onction, et que ce développement soit peu considérable » (*N.D.*, III, 330).
6. *N.D.*, I, 488. Lettre du 17 octobre 1837 à M. P. Carron.
7. *L.S.*, I, 338. Lettre du 31 octobre 1837 à un séminariste.
8. *L.S.*, II, 9-11. Lettre du 20 juin 1838 à M. Leray. C'est nous qui soulignons.

notre séminaire, a écrit Dom Gardereau. Il me parut alors un homme tout nouveau. Au Séminaire, au moins dans les deux dernières années que nous avions passées ensemble, son austérité me faisait penser aux Pères du désert ; il avait acquis depuis lors une suavité, un moëlleux, un esprit d'indulgence qui me rappelait saint François de Sales [1]. » Si ces deux hommes se ressemblaient par certains traits, ils étaient très différents et par leur origine, leur culture, leur intention apostolique et leur conception de la sainteté dans ses rapports avec le monde. Le P. Libermann est un homme biblique qui parle la langue rude des prophètes et de saint Paul, qui veut appliquer l'Évangile dans sa lettre et dans son esprit, qui est l'homme des temps apostoliques, voulant former des hommes apostoliques et tourné vers l'Afrique où il voit les âmes les plus abandonnées. Saint François de Sales est l'homme de la Renaissance, qui rêve de reconquérir, par une adaptation sans trahison, le monde à l'Évangile. Humaniste, il s'adresse aux hommes et aux femmes du monde. Dans son optimisme serein, il pense que la poursuite de la perfection est compatible avec les exigences de la vie mondaine. Le P. Libermann redit avec saint Jean : *Nolite diligere mundum, neque ea quae sunt in mundo* (*1 Jn* 2, 15) [2]. Il est un texte qui nous le révèle dans son exquise charité de cœur et d'âme mais aussi dans sa rupture avec la psychologie mondaine. Il conseillait à M. Lannurien de Barazer d'avoir une charité active et une politesse négative, contrairement aux personnes du monde dont la politesse va plus loin que la charité [3].

Deux principes commandent donc l'organisation des lectures dans la vie spirituelle : des vies de saints plutôt que des traités de théologie mystique ; des traités qui exposent les vérités premières de la perfection plutôt que ceux qui décrivent les étapes et les demeures. Le double danger que l'on court dans ces exercices, c'est ou d'imiter les saints alors que chacun doit, dans la fidélité à l'Esprit, inventer son chemin, ou d'avoir la préoccupation obsédante de connaître le mouvement précis de son évolution. Dans la lumière de la sainteté du Christ, la seule normative, chacun doit réaliser son propre type de sainteté : tous les êtres sont différents, et par les voies que Dieu a choisies et qui correspondent à l'unicité de notre personne : tous les itinéraires sont différents. Le critère définitif est celui de l'efficacité : « En fait de lecture spirituelle, celle que vous goûtez le mieux est la meilleure [4]. »

1. *N.D.*, I, 173. Témoignage de Dom Gardereau.
2. *E.S.*, *S.*, 21-27. *Entretiens de piété*, quatrième entretien : De l'esprit du monde et de son opposition avec celui de Notre-Seigneur et, (p. 96) : « ... éloignement absolu du monde ».
3. *L.S.*, II, 564-565 et *N.D.*, III, 44-45. Lettre du 23 octobre 1841 à M. Lannurien.
4. *L.S.*, II, 588 et *N.D.*, III, 73. Lettre du 12 décembre 1841 à M. Lannurien.

II. FIDÉLITÉ À L'EXPÉRIENCE INTÉRIEURE

« Le grand principe... ne rien faire que par le seul mouvement de la divine grâce qui est en nous... »
L.S., I, 68.

Lettre du 23 septembre 1834 à M. Leray.

Si le P. Libermann n'a pas demandé aux systèmes de spiritualité la lumière et la force que d'autres croient puiser en eux, c'est qu'il entendait demeurer intégralement fidèle à l'expérience. Quelle expérience? L'*expérience intérieure*, celle de l'Esprit-Saint agissant dans l'âme et guidant cette âme vers le type et le degré de perfection que le Père a prévus pour elle dans ses plans miséricordieux de rédemption ; l'*expérience extérieure* aussi, celle des événements qui exercent leur causalité sur le développement de la vie intérieure. S'éloignant des abstractions déformantes, il se rapprochait de la vie, et il a pratiqué, dans son domaine, ce que Bergson se proposait, en métaphysique, « l'expérience intégrale [1] ». Aucun plan préconçu, aucune méthode invariable ni pour la vie intérieure qui est un dialogue personnel de l'âme avec Dieu, ni pour l'action apostolique qui est un dialogue de l'homme avec l'événement. Étudions le premier aspect de cette expérience [2].

1. *Le seul maître, le Saint-Esprit*

« L'Esprit-Saint doit être votre guide, et non pas votre esprit... »
L.S., II, 588-589 et *N.D.*, III, 73-74.

Lettre du 12 décembre 1841 à M. Lannurien.

Le seul maître de l'âme est Dieu, le seul directeur est le Saint-Esprit. A M. Lannurien, le 12 décembre 1841, le P. Libermann

1. H. BERGSON, *La Pensée et le Mouvant*, 7e éd., 1939 : « La métaphysique n'a rien de commun avec une généralisation de l'expérience, et néanmoins elle pourrait se définir l'expérience intégrale. »
2. Le second aspect sera étudié dans la 3e partie, 4e section, ch. I : *Conception libermannienne de l'action.*

écrit : « Il n'est pas nécessaire que vous voyiez votre avancement, car ce n'est pas à vous de vous avancer, mais à l'Esprit-Saint, lequel doit être votre guide, et non pas votre propre esprit. Il doit vous suffire qu'il sache comment il vous conduit, et vous n'avez rien autre à faire que de suivre toujours ses divines impressions, de croître toujours en désirs et en amour pour votre divin Maître, lui sacrifiant sans cesse toutes les satisfactions de votre âme, pour lui plaire uniquement et pour être fidèle en tout ce qu'il vous demande ; et cela, par les affections qu'il imprime dans votre cœur, et non par les idées qui vous viennent dans l'esprit, car ce ne sera pas par ce moyen que la grâce se fera sentir dans votre âme. Il faut être indifférent pour toute idée de l'esprit qui n'est pas accompagnée d'une forte impression dans la volonté... [1] » Le grand principe est qu'il ne faut rien faire que par le mouvement de l'Esprit-Saint [2], Esprit de sainteté [3], Esprit de sainteté de Jésus [4], qui opère en nous la sainteté qu'il a opérée en Jésus [5]. C'est le seul agent de sanctification [6], le principe de sacrifice et d'immolation [7], l'unique mobile et l'unique vie des âmes [8], qui fait tout en nous [9]. Si le P. Libermann semble parler indifféremment de la présence et de l'action de Jésus ou du Saint-Esprit dans nos âmes, dans de nombreuses lettres il précise, dans la rigueur de formules théologiques, la nature des relations de ces deux Personnes et leur causalité propre dans notre sanctification. « Le Saint-Esprit résidant en personne, au fond de votre âme, par la vertu de Notre-Seigneur [10]. » « Le Verbe de vie ne vit en nous que par son Esprit-Saint qui habite en nous [11]. »

L'attitude de l'âme est simple, si elle est difficile : consentir à cette action, suivre ces mouvements de l'Esprit-Saint, et pour cela, s'établir dans le recueillement, car l'Esprit-Saint se manifeste toujours clairement [12] mais il instruit dans le fond [13]. L'âme s'abandonne totalement à l'Esprit de Dieu par un total renoncement : « Tant que la nature aura encore un souffle de vie, l'Esprit de Notre-

1. *L.S.*, II, 588-589 et *N.D.*, 73-74. Lettre du 12 décembre 1841 à M. Lannurien.
2. *L.S.*, I, 68. Lettre du 23 septembre 1834 à M. Leray. Voir aussi I, 85, et 406.
3. *L.S.*, I, 274. Lettre du 8 août 1837 à M. P. Carron. Voir aussi, I, 302.
4. *L.S.*, II, 101. Lettre du 16 octobre 1838 à M. P. Carron.
5. *L.S.*, II, 407, 410. Lettre de 1839 à un séminariste.
6. *L.S.*, I, 367. Lettre du 9 décembre 1837 à un séminariste.
7. *L.S.*, II, 465 et *N.D.*, II, 207. Lettre du 25 juillet 1840 à M. Clair.
8. *L.S.*, I, 442, 447. I, 442. « Qu'il soit l'âme de vos âmes ! » Lettre du 28 mars 1838 à un séminariste.
9. *L.S.*, I, 415. Lettre du 5 février 1838 à un séminariste.
10. *L.S.*, I, 222. Lettre du 25 novembre 1836 au Dr Libermann.
11. *L.S.*, II, 516. Lettre du 25 mai 1838 à M. Cahier.
« Faire la demande que Jésus vive en nous, c'est assez demander que son Esprit-Saint habite en nous, pour y établir la vie de Jésus, pour nous faire vivre de la vie de Jésus... »
12. *L.S.*, I, 104. Lettre du 19 août 1835 à un séminariste.
13. *L.S.*, I, 447. Lettre du 28 mars 1838 à plusieurs séminaristes.

Seigneur ne pourra vivre parfaitement en vous [1]. » C'est un abandon à Notre-Seigneur et à son Esprit [2], au divin Esprit de Notre-Seigneur [3]. L'âme ne doit pas devancer son guide [4]. Elle se laisse entraîner [5], pousser et animer [6]. Le P. Libermann est ébloui en contemplant cette action souveraine de l'Esprit de Dieu : « C'est un fleuve de paix et d'amour qui coule en elle, et l'Esprit-Saint y fait de si grandes et de si belles choses, que les anges en sont dans la joie et l'admiration [7]. » « Nous n'aurons plus rien en nous de nous, puisque l'Esprit de Jésus nous remplira, au point qu'il débordera en nous et qu'il en sortira par fleuves, c'est-à-dire avec surabondance, force, gravité, suavité et sans désordre, mais en entraînant tout [8]. » L'âme est enveloppée de l'Esprit-Saint [9]. C'est, pour elle, une vie nouvelle où elle est comme portée [10] ; c'est une ère nouvelle dans son histoire qui devient l'histoire de Dieu en elle : la vie de l'Esprit [11]. Le P. Libermann souligne l'individualisation de cette action de l'Esprit-Saint : « Je crois que le Saint-Esprit souffle constamment de la même façon dans la même âme [12]. » Différente selon les âmes, cette action présente une étonnante continuité dans chaque âme particulière. L'Esprit agit avec force et douceur [13]. Dans un texte synthétique, il réunit ces deux lois de cette divine pédagogie : « L'Esprit divin agit d'une manière uniforme ; son action est forte mais suave, elle est unie et n'a aucune agitation, et, de plus, elle tend à l'union avec Notre-Seigneur [14]. »

1. *L.S.*, II, 355 et aussi I, 455.
2. *L.S.*, I, 503. Lettre de 1838 à M. P. Carron.
3. *L.S.*, II, 92. Lettre du 31 août 1838 à un séminariste.
4. *L.S.*, II, 220. Lettre du 29 mars 1839 à M. Richaud.
5. *L.S.*, II, 45-46. Lettre du 30 juillet 1838 à un séminariste.
6. *L.S.*, I, 463. Lettre du 2 avril 1838 à M. Aubriot.
7. *L.S.*, I, 126. Lettre du 19 septembre 1835 à M. Delasorne.
8. *L.S.*, I, 351. Lettre du Ier décembre 1837 à M. P. Carron.
9. *L.S.*, III, 13 et suivants et *N.D.*, III, 101-106. Lettre du 13 janvier 1842 à M. J. Schwindenhammer.
10. *L.S.*, II, 599 et *N.D.*, III, 88. Lettre du 31 décembre 1841 à M. Douay.
11. *L.S.*, III, 575-576 et *N.D.*, IX, 154-155. Lettre du 31 mai 1847 à la Supérieure de Castres.
12. *L.S.*, II, 313. Lettre du 15 décembre 1839 à M. Féret.
13. *L.S.*, II, 599 et *N.D.*, III, 88. Lettre du 31 décembre 1841 à M. Douay.
14. *L.S.*, II, 601. Même lettre.

2. *Le discernement de l'action du Saint-Esprit*

> « Ce divin-Esprit se manifeste toujours clairement, quand il veut faire quelque don à ses serviteurs, et sa voix est si douce et si aimable qu'on la suit toujours avec grand amour. »
>
> *L.S.*, I, 104.
>
> *Lettre du 19 août 1835 à un séminariste.*

Si primordiale est l'action du Saint-Esprit en nous, indispensable est le discernement par l'âme et par le directeur de l'existence, de la qualité, de la profondeur et de l'intentionnalité de cette action. A peine le P. Libermann a-t-il écrit : « Je regarde comme un point capital en direction de laisser agir la grâce avec une grande liberté », qu'il ajoute : « distinguer les vrais attraits des faux et empêcher les âmes de s'écarter ou d'excéder de ces attraits [1] ». Il est convaincu que le Saint-Esprit « se manifeste toujours clairement [2] » et que « ce qui est né de l'Esprit est esprit [3] ». Ce n'est cependant pas immédiatement et sans des purifications intérieures que l'on a « cette véritable connaissance des choses divines ». « Alors seulement, écrit-il à Paul Carron, vous pourrez commencer à acquérir la vraie prudence chrétienne et le *discernement des mouvements de l'Esprit-Saint* d'avec les mouvements de la nature ou du démon, soit en vous, soit dans les autres [4]. » Dans ses lettres de direction, il donne des critères psychologiques pour reconnaître l'action de Dieu et la distinguer de l'activité personnelle. Une lettre du 31 décembre 1841 à un séminariste est entièrement consacrée à ce sujet. L'Esprit-Saint agit suavement et fortement et l'esprit propre, aigrement et activement. Quand l'Esprit de Dieu agit, « l'âme est brûlante, et au milieu de ce feu, elle est comme portée, unie à Dieu, sans trouble, sans inquiétude, sans agitation, sans irritation, sans mouvement d'amour-propre, avec un mouvement d'abaissement de soi-même devant Dieu, dans son propre intérieur et devant toutes les créatures ». Lorsque l'Esprit-Saint agit, il intervient d'abord dans la volonté ; lorsque, au contraire, c'est la nature qui inspire l'action, c'est l'esprit

1. *L.S.*, III, 350 et *N.D.*, VI, 13. Lettre du 10 janvier 1844 à M. Clair.
2. *L.S.*, I, 104. Lettre du 19 août 1835 à un séminariste.
3. *L.S.*, II, 126. Lettre du 29 novembre 1838 à M. Cahier.
4. *L.S.*, II, 194. Lettre du 15 février 1839 à M. P. Carron. C'est nous qui soulignons.

qui reçoit une forte impulsion. « Je vous dis toutes ces choses, afin que vous puissiez distinguer ce qui, en vous, vient du Saint-Esprit, et ce qui vient de votre activité naturelle si sensible à la vie de Jésus dans votre âme [1]. » Tout l'art surnaturel du directeur consiste à ne pas substituer ses vues particulières, ses principes aux modes du Saint-Esprit dans les âmes [2] ; ce qui suppose une connaturalité de son esprit avec l'Esprit de Dieu.

Tout danger d'illuminisme est écarté puisque l'expérience personnelle du chrétien se réfère à l'expérience normative du Christ, que cette expérience de l'action du Saint-Esprit peut se percevoir par la présence et la convergence de signes déjà indiqués par l'Écriture, qu'elle se poursuit au sein de l'Église qui la contrôle par sa doctrine et ses représentants qualifiés. Les critères suprêmes du P. Libermann sont l'humilité du cœur et la ferveur de la volonté.

C'est donc à l'expérience que renvoie le P. Libermann et pour l'oraison et pour la direction. L'oraison est abandon de l'âme à l'Esprit-Saint et non enchaînement à des méthodes, à des règles, à des itinéraires. Dieu est maître de ses dons. Le développement de l'oraison dans une âme ne correspond pas nécessairement à la succession théorique des oraisons telle que les auteurs la décrivent. Il critique M. Courbon qui pèche par excès de systématisation : « Je n'ai jamais vu la suite des choses telle qu'il la dépeint, et je doute que jamais elle ait été vue ainsi. Je ne crois pas que cette marche régulière ait lieu, c'est-à-dire qu'une âme commence par la première oraison, et qu'elle les parcoure toutes jusqu'à la dernière. Il faut rejeter la marche systématique. Cela plaît à l'esprit et paraît rationnel ; mais il ne s'agit pas de cela. Nous ne devons pas croire vrai ce qui est conforme à ce goût de notre esprit (c'est-à-dire un ordre systématique), mais ce qui est selon la vérité et prouvé par l'expérience [3]. » Primat de l'expérience dans la direction : « Si vous voulez un jour bien diriger les âmes, il faut éviter l'esprit systématique. Déterminer une marche suivie à la conduite de Dieu dans les âmes, est dire une chose fausse, si on la détermine en règle générale [4]. » Tous les conseils que le directeur donne à ses dirigés doivent jaillir de son expérience personnelle et leur vérité a à être éprouvée par cette expérience. Ces conseils doivent être adaptés à la situation concrète du sujet, proposés et non imposés. L'expérience du directeur est un dialogue avec l'expérience du dirigé, dans la lumière de

1. *L.S.*, II, 598-602 et *N.D.*, III, 187-190. Lettre du 31 décembre 1842 à M. Douay.
2. *L.S.*, II, 315. Lettre du 15 décembre 1839 à M. Féret.
Cette étude comparative des critères de l'activité naturelle et de l'activité surnaturelle sera faite dans la 2me partie, ch. III. *La Nature et la Grâce*.
3. *L.S.*, III, 101-102 et *N.D.*, III, 265. Lettre du 9 août 1842 à M. Dupont.
4. *L.S.*, III, 101-102 et *N.D.*, III, 265. Lettre du 9 août 1842 à M. Dupont.

l'Esprit. C'est ainsi qu'il faut entendre ces lignes dont la clarté est transparente : « Suivez en tout ce que le bon Dieu voudra vous inspirer pour vous-même, car il ne faut jamais dire aux autres que ce que l'on sent en soi-même et ce que l'on croit devoir faire ; et encore ne faut-il pas le donner comme une science acquise, c'est-à-dire avec le ton d'un docteur qui débite sa science. En voulant le faire pratiquer aux autres, ne pensez pas trop souvent à eux, mais ayez soin de vous représenter toujours les choses en vous-même ; appliquez-leur ensuite ce que vous éprouvez, selon la variété des circonstances, et selon les différentes manières par lesquelles le bon Dieu les conduit, car ils ne peuvent pas nous ressembler en tout. Dès que vous voyez de la résistance, arrêtez-vous ; suivez la grâce et ne la précédez jamais [1]. » Dans cette perspective, le directeur devient — c'est là sa grandeur mais aussi la limite de sa fonction — un observateur, un écouteur, un expérimentateur, un témoin. Le P. Libermann reprochait au P. Le Vavasseur de n'avoir « aucune idée pratique des choses de Dieu [2] » et, s'appuyant sur saint Paul, posait fermement ce principe :

« L'esprit de l'homme par lui-même peut bien pénétrer les choses humaines, mais non pas les choses divines, comme le dit saint Paul. Il ne faut donc pas dire : Tel système de spiritualité me plaît, il paraît juste à mon esprit ; donc il est vrai. Il faut une vie intérieure pour connaître ces choses, une grâce de l'Esprit-Saint et l'expérience ; il faut une connaissance expérimentale et non spéculative [3]. »

III. LES INFLUENCES BÉRULLIENNES

La position du P. Libermann est ferme en spiritualité : rejet des systèmes et fidélité à l'expérience intérieure du Saint-Esprit. En fait, a-t-il reçu un enseignement, subi des influences ? S'est-il plié à des méthodes, quitte à s'en dégager plus tard pour s'affirmer dans son originalité ? Ce jeune converti qui, après un an à Stanislas, entre à Saint-Sulpice, ignore tout de la spiritualité, de son histoire, de ses écoles, de ses écrits. Dans quel milieu pénètre-t-il ? Ce milieu va-t-il l'informer ? Va-t-il en assimiler l'esprit ? Saint-Sulpice, c'est M. Olier et M. Olier, c'est l'École française dont l'initiateur génial fut le Cardinal de Bérulle (1575-1611) [4].

1. *L.S.*, I, 76. Lettre du 27 janvier 1835 à M. Leray.
2. *L.S.*, IV, 619 et *N.D.*, XII, 317. Lettre du 17 juillet 1850 à M. F. Le Vavasseur.
3. *L.S.*, III, 105 et *N.D.*, III, 267. Lettre du 9 août 1842 à M. Dupont.
4. Sur Bérulle, Jean DAGENS, *Bérulle et les origines de la Restauration Catholique*, Desclée De Brouwer, 1952.

1. *Spiritualité sulpicienne*

« ...l'essence même de la doctrine de Notre-Seigneur, dont M. Olier est tout plein. »

L.S., I, 532.

Lettre du 3 juin 1838 à un séminariste.

M. Olier (1608-1657) dans ses ouvrages : *La Journée Chrétienne* (1655), *Le Catéchisme chrétien pour la vie intérieure* (1656), *L'Introduction à la vie et aux vertus chrétiennes* (1658) reprend, pour l'exposer et la vulgariser, la doctrine de Bérulle dont les points fondamentaux sont l'abnégation et l'adhérence à Jésus. Sous l'influence du Père de Condren (1588-1641), premier successeur de Bérulle à l'Oratoire, et poursuivant le but précis de la formation du clergé dans l'esprit du Concile de Trente, il rédige le *Traité des Saints-Ordres* qu'édite, en 1676, M. Tronson. *La Vie intérieure de la Très Sainte Vierge* ne fut publiée qu'en 1856 par M. Faillon, d'après les écrits autographes. Praticien du bérullisme, il proposait pour l'oraison — ce qui devait devenir avec M. Tronson une méthode organisée — des attitudes spirituelles fondamentales qui se réduisent à trois : adoration (regarder Jésus), communion (s'unir à Jésus), coopération (opérer en Jésus). La prière célèbre : *O Jesu vivens in Maria...* résume, dans la plénitude de ses formules, toute la riche doctrine du fondateur de Saint-Sulpice.

Il n'est pas douteux que, pendant les neuf ans qu'il a passés dans les maisons sulpiciennes de Paris et d'Issy, Libermann s'est imprégné de la spiritualité de M. Olier. Voici la déposition de M. Perrée, du 9 juillet 1853 : « M. Libermann s'était entièrement pénétré de la doctrine et de l'esprit de M. Olier ; il ne perdait pas une occasion de les inculquer, de les développer ; il y rapportait toutes ses instructions et pressait vivement les séminaristes d'y rapporter tous leurs sentiments, tous leurs projets et toute leur conduite, durant le Séminaire et après durant toute la vie. Il contribua grandement à pénétrer tous les cœurs de ce désir de connaître et de glorifier M. Olier, qui, appliquant les Séminaristes durant plusieurs années à la recherche minutieuse de tout ce qui le concernait, a produit dans sa *Vie* nouvelle, écrite par M. Faillon, cette exactitude et cette richesse de détail qu'on ne saurait trop admirer. C'est par cette ardeur à rendre le saint fondateur plus que jamais vivant dans

son œuvre que le serviteur de Dieu a surtout contribué à la rénovation de Saint-Sulpice[1]. » Sans les nuances qu'exige la mystique comparée, M. Carron déclare : « Sa doctrine au fond était celle de M. Olier, dont on disait qu'il avait renouvelé l'esprit, toujours si vivant dans son Séminaire. Il la développait et l'appliquait dans les détails ; d'autres fois, la resserrait et la fixait en quelques points enchaînés l'un à l'autre qui la faisaient retenir parfaitement[2]. »

Pendant son séjour à Saint-Sulpice, il a connu, approché, aimé, consulté de grands sulpiciens, parmi lesquels, M. Combes, son professeur de dogme à Paris, M. Galais, M. Gamon, M. Mollevaut. Au sujet de M. Pinault, il écrit à M. Schwindenhammer le 2 août 1843 : « Pour le jeune ecclésiastique dont vous me parlez, dites-lui d'aller voir encore une fois le P. Pinault ; il est en cela comme un autre moi-même[3]. » Il a entretenu avec l'économe de *La Solitude*, M. Telles de la Poterie, des rapports de confiance et d'amitié. De Rennes, il lui écrivait, le 7 septembre 1837 : « J'aurais voulu vous parler un peu, moi aussi dans ce moment de l'esprit sulpicien ; mais je n'ai plus de place et cela ne m'appartient pas, ayant été jugé indigne d'être enfant de M. Olier[4]. » François Libermann était, par l'esprit, plus sulpicien que les Sulpiciens. Il se risque à définir, dans une lettre à M. Cahier, du 11 septembre 1837, le sulpicien tel qu'il l'entend. Cette définition est introduite par un jugement sur le Saint-Sulpice qu'il a connu : « C'est à *La Solitude* que les Sulpiciens doivent prendre le véritable esprit de leur vocation, et je vous assure que cet esprit me paraît bien plus grand et bien plus parfait que ne le croient un très grand nombre de Sulpiciens eux-mêmes. On s'imagine qu'il suffit à un Sulpicien d'avoir une certaine piété, une piété ordinaire ; pourvu qu'il ait bien de la science, qu'il sache bien professer une classe et qu'il ait l'amour du travail, il fera merveille! Je ne crois pas cela ; au contraire, je crois qu'un homme comme ça est un Sulpicien presque inutile et très souvent nuisible. Un Sulpicien doit être un saint, un homme qui surabonde d'esprit ecclésiastique, un homme rempli de l'esprit de Notre-Seigneur, plein de sa sagesse et de ses lumières célestes, un homme tout surnaturel et en qui il n'existe plus aucune affection naturelle, qui ne vit plus qu'en Dieu et de Dieu ; et ce n'est pas avec cet esprit

1. *N.D.*, I, 311. Témoignage de M. Perrée.
2. *N.D.*, I, 305. Lettre du 20 septembre 1837 à M. P. Carron.
3. *N.D.*, IV, 282. Le seul qui l'ait compris, selon Mgr Luquet. Compléments, 11. « Pendant la plus grande partie de son séminaire, mais encore du temps où n'étant plus tout à fait élève, moins encore maître, M. Libermann exerça son zèle dans la maison ; il ne trouva parmi les directeurs personne qui l'ait parfaitement compris et secondé » *(Journal d'un Missionnaire)*.
4. *N.D.*, I, 373. Lettre du 7 septembre 1837 à M. Telles de la Poterie.

de légèreté qu'on peut acquérir cela[1]. » Dans la même lettre il déplore qu'à *La Solitude* « on ne s'occupe pas assez de M. Olier » et rappelle le principe : « Pour avoir l'esprit d'une Compagnie, il faut tâcher de prendre celui de son fondateur et je vous assure qu'on ne s'est jamais occupé de prendre l'esprit de M. Olier... [2] » Dans une lettre du 4 janvier 1838 à M. Telles, il dit sa joie d'avoir appris la nomination de M. Faillon à *La Solitude* pour remplacer M. Mollevaut[3]. Il salue en lui « un homme rempli de l'esprit de M. Olier et qui a un grand désir de répandre cet esprit si éminemment sacerdotal[4] ». En fait, nous aurons à le redire, Libermann a renouvelé Saint-Sulpice[5]. M. Leray peut écrire à M. Louis de la Morinière que les élèves d'Issy regardent M. Olier comme un saint de premier ordre[6].

Pourquoi François Libermann s'est-il attaché si filialement à M. Olier qu'il qualifie « un des plus grands saints[7] »? Les saints se reconnaissent et ils s'attirent. Ils s'attirent parce qu'ils se ressemblent. Quelles affinités entre ces deux hommes de Dieu? Les rapprochements ne manquent pas : deux caractères passionnés, deux convertis, deux malades, deux êtres crucifiés, deux mystiques, deux âmes missionnaires, deux apôtres du sacerdoce et deux directeurs éminents, deux âmes mariales, pèlerins de Lorette. Tous deux sont morts à quarante-neuf ans ; ils sont à l'origine d'une tradition spirituelle de ferveur. Libermann a révélé les motifs de son admiration pour le fondateur de Saint-Sulpice. M. Olier « n'aimait pas qu'on fît les choses à demi[8] » ; il était un contemplatif et un mystique[9] ; il avait l'esprit éminemment sacerdotal[10]. Dans une lettre, il définit la méthode pour aborder l'œuvre de cet éminent spirituel[11]. Pour lire ses œuvres, avec profit, il importe d'abord de se mettre dans un état ordinaire d'oraison devant Dieu ; ensuite de « digérer » les choses toutes célestes qu'il a dites selon son état et

1. *N.D.*, I, 385. Lettre du 11 septembre 1837 à M. Cahier.
2. *N.D.*, I, 384-385. Lettre du 11 septembre 1837 à M. Cahier.
3. Sur M. Mollevaut, le P. Libermann écrit : « M. Mollevaut voit bien tout cela (les imperfections de Saint-Sulpice), car vous savez combien il est clairvoyant, mais que peut-il faire? Il tire parti de son mieux des éléments qu'il a entre les mains » (*N.D.*, I, 385).
4. *N.D.*, I, 375. Lettre du 4 janvier 1838 à M. Telles. En 1842, M. Faillon publie *La Vie de M. Olier*, en 2 volumes.
5. *N.D.*, I, 289. Témoignage du P. Ducournau du 10 mai 1853.
6. *Compléments*, 2. Lettre de décembre 1836 de M. Leray.
7. *N.D.*, I, 375. Lettre du 4 janvier 1838 à M. Telles.
8. *N.D.*, I, 212. *Association du Sacré-Cœur*.
9. *L.S.*, I, 532. Lettre du 3 juin 1838 à un séminariste. M. Olier était « tout plein de l'essence de la doctrine de Notre-Seigneur ».
10. *N.D.*, I, 374. Lettre du 4 janvier 1838 à M. Telles.
11. *L.S.*, II, 325-332. Lettre de 1839 à un séminariste. A la page 327 : « ... M. Olier traite les choses d'une manière extrêmement sublime et élevée, selon la hauteur et l'élévation de ses vues ; les termes qu'il emploie, le ton et la tournure qu'il donne aux vérités évangéliques, se ressentent du vol d'aigle qu'il prenait dans ses contemplations. »

son goût spirituel, de ne pas retenir les mots mais la substance de la chose... ; prendre garde de ne pas dissocier les éléments ascétiques et les éléments mystiques, oublier le renoncement pour se laisser emporter par la contemplation [1].

De la spiritualité de M. Olier, le P. Libermann a compris et l'aspect négatif, le renoncement, et l'aspect positif, l'adhérence. Ses affirmations sur le néant ont une résonance dont l'origine n'est pas douteuse, bien que les sources bibliques eussent suffi à les inspirer [2]. Il est incontestable que M. Olier lui a enseigné moins le précepte de l'abnégation qui est évangélique que les exigences qu'implique son application pour une âme qui veut être parfaite. Quand il les explicite, il lui arrive d'évoquer M. Olier. De Rennes, le 8 juillet 1838, en la fête du Sacré-Cœur de Jésus, il écrit une lettre réconfortante à M. Cahier que Notre-Seigneur mène « par le chemin très âpre et très difficile de la divine Croix ». Il discerne les lois de cette transcendante pédagogie : « Notre-Seigneur videra peu à peu votre âme de ce qui s'y trouvait de superflu. Il en arrache et éloigne tout ce qui n'y est pas à lui seul, et il y a tout lieu d'espérer, qu'il vous établira enfin dans cette nudité intérieure, que votre saint père, M. Olier, demande si instamment à ses enfants [3]. » Il est très significatif aussi qu'il rattache cette conception de la nudité intérieure, formule métaphysique et mystique de l'abnégation, à la doctrine de M. Olier : « Rien pour les sens, pas même du spirituel ; rien pour le fond, même de votre âme, excepté Jésus, mais Jésus crucifié. Voyez quelle pureté intérieure, quel dégagement, quel oubli de vous-même Notre-Seigneur veut établir en votre âme [4]. » La pureté et la perfection de l'abnégation rendent seules possible la pureté et la perfection de l'union à Jésus que l'École française s'est plue à nommer adhérence. L'image, d'un réalisme si expressif,

1. *Ibid.*, p. 329 : «... il faut prendre garde de ne pas vous arrêter au caractère sublime de tout ce qui sort de la bouche de M. Olier ; ce qui tient en partie à la hauteur de sa contemplation. Ne confondez pas le côté si beau de son caractère avec ce qui n'est pas moins beau, mais plus solide et plus capable de sanctifier : la sainteté et la force de sa doctrine. L'amour-propre prend facilement le change là-dessus et se fait facilement illusion. On s'élance dans l'élevé et le sublime, et l'on ne s'attache pas à entrer dans le renoncement, l'humilité, l'amour de Dieu et la sainteté, que ses ouvrages tendent à nous inculquer sans cesse. »

2. *L.S.*, I, 326, 386, 449, 516. — I, 400 « Vivez devant Dieu comme si vous n'existiez pas. »

L.S., II, 290. Lettre du 18 octobre 1839 à M. Carof. Ce texte nous paraît une reprise du *Catéchisme intérieur*, Ire p., l. XX. Le P. Libermann écrit : « ... soyez dans votre intérieur comme un néant devant Notre-Seigneur pour qu'il y travaille et qu'il y opère selon son unique bon plaisir, ainsi que son Père a travaillé et opéré sur le néant, pour y produire les merveilles qu'il a faites par son Verbe adorable... Ce néant ne mettait aucune résistance, aucune opposition à l'action divine ; il n'avait aucune voix ni délibérative, ni consultative dans le Conseil de la très sainte Trinité. Il était là dans son extrême nullité, et la souveraine volonté du Père ordonnait et opérait des merveilles admirables, parce qu'elle ordonnait et opérait selon son unique bon plaisir... »

3. *L.S.*, II, 17. Lettre du 8 juillet 1838 à M. Cahier.

4. *Ibid.*, 18.

— âme collée à Jésus[1] — a essayé de traduire l'intensité de ce contact vivant et vivifiant, tout en prolongeant le *veniat ad me et bibat* johannique (*Jn* 7, 37). Il a, en outre, laissé, dans une lettre du 1er avril 1841, un riche et long commentaire de la prière sulpicienne : *O Jesu vivens in Maria*[2], qui est un résumé de la doctrine bérullienne, dont la structure primitive est du P. de Condren mais dont le texte cité est de M. Olier[3]. Ces pages savoureuses disent assez l'imprégnation sulpicienne. La partie la plus originale du commentaire est celle qui explique : *in perfectione viarum tuarum.* Il propose diverses interprétations dont il n'exclut aucune : quelles sont ces voies? voies qui mènent parfaitement à Jésus ; voies par lesquelles Jésus nous mène à son Père ; voies de Notre-Seigneur dans les âmes : « Il a des voies différentes pour chacun » ; voies de Jésus sur la terre par lesquelles il se dirige si divinement vers son Père céleste[4]. Ces variations témoignent et de la subtilité de sa structure d'esprit rabbinique et de la vivacité de ses réactions personnelles et de la richesse de sa contemplation.

L'influence de M. Olier et de la spiritualité sulpicienne fut déterminante sur l'orientation de François Libermann et cette influence fut d'autant plus forte qu'elle s'exerçait sur une âme de converti très sensible à la grâce, vierge de toute autre formation, pour laquelle tout est découverte, sur une âme de ferveur séraphique, enfin sur une personnalité dont les structures caractérielles présentaient des affinités avec celles de M. Olier. Cependant jamais le disciple ne s'est asservi à ses maîtres ; il vivait ses expériences différentes des leurs ; il sentait surtout que le Saint-Esprit est le guide suprême. Il nous est facile, à travers sa correspondance, de

1. *L.S.*, I, 350. Lettre de 1839 à Pauline Libermann ; III, 46 et 270.
2. *L.S.*, II, 506-522 et *N.D.*, II, 456-467. Lettre du 1er avril 1841 à M. Dupont.
3. Le P. Libermann écrit : « Je ne connais pas l'historique de cette prière ; je sais seulement qu'elle a été faite par le Père de Condren » (*Ibid.*, 507).

En réalité, le texte du P. de Condren, de 1636, est : « Venez, Seigneur Jésus, et vivez en votre serviteur, en la plénitude de votre force, en la perfection de vos états, en la sainteté de votre esprit... »

M. Olier, vers 1660, a modifié ce texte et a enrichi cette prière essentiellement christocentrique d'une signification mariale : « O Jesu vivens in Maria, veni et vive... » On possède un autre texte qui s'éloigne plus du texte de Condren et dans lequel l'anéantissement personnel est fortement souligné :

« O Jésus, qui vivez en Marie,
En la beauté de vos vertus,
En l'éminence de vos pouvoirs,
En la splendeur de vos richesses éternelles et divines,
Donnez-nous part à cette sainteté qui l'applique uniquement à Dieu ;
Communiez-nous du zèle qu'elle a pour son Église ;
Enfin, revêtez-nous de vous universellement pour n'être rien en nous,
Pour vivre uniquement en votre Esprit comme Elle,
A la gloire de votre Père. »

Documentation abondante sur ce sujet dans *Bulletin du Comité des Études de Saint-Sulpice*, janvier 1955. *Maria*, t. III, 45-71.

4. *Ibid.* 517-519.

suivre les moments de sa libération des techniques et son acheminement résolu vers une progressive simplification. Il entend initier son frère Samson à l'oraison et, d'Issy, le 21 mai 1832, lui écrit : « Je t'envoie une méthode d'oraison, qu'on nous fait apprendre par cœur ; elle est excellente et conseillée par les plus habiles directeurs [1]. » Le 25 novembre 1836, dans une longue lettre [2], il initie son frère à l'oraison par une explication détaillée des actes successifs de l'exercice. La structure est classique : préparation éloignée et prochaine, oraison proprement dite : entrée, corps et conclusion. D'une progression assez monotone émergent des notations personnelles où l'on retrouve l'âme du bérullisme et où transparaît l'âme de Libermann. « ...Il vaut mieux en général tourner notre considération vers Notre-Seigneur... On entre dans de profonds sentiments d'adoration... [3]. » On apprend peu à peu à se donner tout à Dieu [4]. « ... Plus les considérations seront entremêlées de sentiments, mieux cela vaudra... [5] » Attraction christocentrique à l'intérieur d'une violente aspiration théocentrique d'adoration avec dominante oblative et affective. Dans plusieurs lettres, il dégage ses correspondants de méthodes trop contraignantes. Nous donnerons deux exemples. Madame Rémond avait entendu son frère séminariste, M. de Goy, parler du P. Libermann : « Il y a ici un saint tel qu'il n'en a pas paru depuis longtemps et qu'il n'en paraîtra point de si tôt. » Elle était très éprouvée dans sa vie intérieure. « Mon frère étant retourné depuis quelques mois au Séminaire, j'eus une peine que j'ai pensé depuis avoir pu être causée par mon tempérament ardent et mes vives aspirations vers Dieu ; elle consistait en un serrement de cœur qui me saisissait quand je voulais prier et me faisait perdre la respiration ; j'étais bien effrayée de cette main de fer [6]. » Sur le conseil de son frère, elle écrit à M. Libermann. En ce qui concerne son oraison, il lui envoie ce message libérateur : « ... Dans votre oraison, suivez l'attrait et ne vous inquiétez pas de la méthode ; contentez-vous d'y revenir quand vous ne sentez plus d'attrait particulier [7]. » M. Collin, après ses études à Saint-Sulpice et un essai à La Grande Trappe, était entré au noviciat de La Neuville. Il était parti en mission. Le 29 janvier 1845, au cours d'une abondante réponse à une consultation spirituelle, abordant l'oraison, il élargit ses horizons : « L'oraison, voilà une grande affaire, mais une

1. *L.S.*, I, 30. Lettre du 21 mai 1832 au Dr Libermann et à sa belle-sœur.
2. *L.S.*, I, 219-232 avec les compléments ; *N.D.*, I, 168-170. Lettre du 25 novembre 1836 au Dr Libermann.
3. *Ibid.*, 228.
4. *Ibid.*, 229.
5. *Ibid.*, 231.
6. *N.D.*, I, 444. Lettre de Mme Rémond.
7. *L.S.*, II, 168. Lettre de 1838 à Mme Rémond.

affaire bien simple. Il faut donc que vous rendiez votre méthode d'oraison la plus simple possible. Pas de considérations nombreuses, et ne cherchez pas à suivre point pour point la méthode de Saint-Sulpice. Votre oraison doit consister dans un repos simple, humble, paisible et plein de confiance devant Notre-Seigneur : voilà tout[1]. » Dans ses *Instructions sur l'oraison* qui sont avant tout une analyse des états psychologiques et spirituels qui en rythment le mouvement et qui dénotent un dégagement des influences, il déclare : « ... La méthode de Saint-Sulpice fait faire plusieurs actes, qu'il n'est pas nécessaire d'exprimer tels qu'ils s'y trouvent ; il suffit que notre esprit soit fixé vers Dieu avec piété et ferveur, et qu'il soit touché de sa sainte présence[2]. »

2. *Spiritualité eudiste*

> « Mon bon Père Eudes est un homme prodigieux, et ses Constitutions sont au-dessus de ce que j'aurais jamais osé espérer. »
>
> *L.S.*, I, 334.
>
> *Lettre du 30 octobre 1837 à M. Carron.*

En quittant Issy pour Rennes, les séminaires de Saint-Sulpice pour la Congrégation eudiste, François Libermann ne changeait pas de climat spirituel. Il était toujours dans le courant de l'École française ; il pénétrait dans l'une des chapelles de ce sanctuaire élevé à la gloire du Verbe Incarné. Saint Jean Eudes était d'abord entré à l'Oratoire et il n'avait abandonné cette société que pour rester fidèle à l'idéal premier du Cardinal de Bérulle, la formation du clergé. Il avait conservé cette spiritualité qu'il a vulgarisée sans la déformer ni la dégrader dans ses ouvrages d'une sève surabondante, parmi lesquels *Le Royaume de Jésus*. De son côté M. Libermann qui, depuis dix ans, approfondissait son expérience, la mûrissait, n'était plus capable de mutation substantielle. Mgr Poirier a écrit : « Ces vertus ont dû augmenter et se développer jusqu'à sa bienheureuse mort ; car je puis assurer qu'à l'époque où je vivais avec lui elles étaient si solidement établies qu'il faut croire qu'elles lui étaient habituelles depuis longtemps[3]. » L'influence eudiste, si

1. *L.S.*, III, 462 et *N.D.*, VII, 37. Lettre du 29 janvier 1845 à M. Collin.
2. *E.S.*, 126. *Instructions sur l'oraison*, huitième instruction.
3. *N.D.*, I, 345. Lettre du 8 décembre 1858 de Mgr Poirier.

elle est à étudier, ne peut qu'être minime par rapport à l'influence sulpicienne qui fut originelle et prédominante. Plutôt qu'une nouvelle école d'élaboration doctrinale, Rennes fut un laboratoire de purification. Les plus grandes difficultés d'ordre extérieur [1] se combinèrent à des épreuves intérieures d'un caractère divin et satanique [2]. Rennes marqua une étape décisive dans la découverte de sa vocation.

Il est cependant à noter que, grâce à cette souplesse congénitale d'adaptation et à cette curiosité contemplative pour tous les visages des saints et tous les aspects de la sainteté, il n'a pas transporté en terre eudiste une âme sulpicienne. Il s'est fait eudiste avec les Eudistes. En entrant chez eux, non seulement il se mettait à la disposition de M. Louis de la Morinière pour l'instruction du noviciat en remplacement du Père Lucas, à la maison Saint-Gabriel, de la Petite Cochardière, mais, suivant en aveugle les chemins de la Providence, il envisageait de devenir membre de cet Institut [3]. En fait, il cherchait la volonté de Dieu [4]. « Ce saint homme, écrivait M. Leray, est plein de zèle et prêt à quitter toutes ses idées particulières sur la piété, pour prendre uniquement l'esprit de notre Père. Il m'a répété souvent qu'il faut que nous tâchions de remettre les choses dans l'état où elles étaient du temps du P. Eudes [5]. » M. Libermann, tout à sa nouvelle tâche, se tourne d'abord vers le Fondateur dont il étudie la vie. L'Apôtre de la Normandie lui apparaît de suite comme « un homme prodigieux [6] ». Il envoie à Samson une vie qui ne le satisfait pas [7]. Il saisit entre M. Olier et le P. Eudes des affinités et dans leurs vies et dans leurs œuvres. Marie Rousseau avait inspiré le premier et le second fut à l'écoute de Marie des Vallées [8]. Leurs projets apostoliques étaient identiques : l'éducation des ecclésiastiques et leur formation à la plus haute perfection [9]. Les dévotions sont les mêmes, seuls les noms diffèrent. L'idéal est aussi exigeant de part et d'autre [10]. Prolonger le Fondateur,

1. *N.D.*, I, 519. Déposition, de M. Mangot, le 19 juin 1869, au Procès de l'Ordinaire.
2. *L.S.*, I, 497 ; Lettre de 1838 à M. F. Le Vavasseur ; *L.S.*, II, 37-45. *N.D.*, I, 660, 674. Lettre du 15 décembre 1839 à M. Carbon.
3. *N.D.*, I, 410, 418. Lettre du 20 mai 1838 à M. Hacquin. « Je suis entré dans la Congrégation de Jésus et de Marie... »
L.S., II, 127-129. Lettre du 14 décembre 1838 à M. Faillon.
4. *N.D.*, I, 354-355. « ... En venant à Rennes, écrit le P. Coyer, il avait un pressentiment que Dieu avait sur lui des desseins qu'il ne pouvait encore démêler » (Lettre du 2 avril 1872 du P. Coyer).
5. Compléments, 3. Lettre de décembre 1836 de M. Leray à M. Louis.
6. *L.S.*, I, 334. Lettre du 30 octobre 1837 à M. P. Carron.
7. *N.D.*, I, 366. Lettre du 1er janvier 1837 au Dr Libermann. Il juge cette vie incomplète.
8. *L.S.*, I, 353-360. Lettre du 1er décembre 1837 à M. Leray. A la p. 354 : « Notre bon Père Eudes a eu sa Marie Rousseau aussi bien que M. Olier. »
9. *L.S.*, I, 344-349. Lettre du 14 novembre 1837 à M. Cahier.
10. *L.S.*, I, 346. « Pour la perfection qu'il (le Père Eudes) exige de nous, c'est absolument Monsieur Olier. Il semblerait qu'ils se fussent entendus là-dessus. La seule différence, c'est

c'était d'abord revenir à la source, retrouver son esprit tel qu'il l'avait défini dans ses Constitutions. Il écrivait à M. Faillon, le 14 décembre 1838 : « Veuillez prier Jésus et Marie pour notre pauvre Congrégation, afin que nous acquérions et que nous conservions l'esprit de notre saint Instituteur, autrement nous ne ferions jamais rien qui vaille. Si nous commençons lâchement, comment serons-nous jamais capables d'être des instruments de sanctification entre les mains de Dieu[1] ? » Ces Constitutions, il les a recopiées de sa main[2] ; il en pénétra l'esprit et s'en remplit lui-même[3] ; il les trouvait admirables[4]. Il en présenta aux novices, au témoignage de M. Mangot, de pénétrants commentaires[5]. Il communiait à l'âme missionnaire du P. Eudes et faisait siens ses vastes projets d'évangélisation : « Notre esprit n'est rien autre chose que l'esprit apostolique ; et tout dans notre Congrégation tend à former un missionnaire fondé uniquement sur l'esprit de Notre-Seigneur[6]. »

M. Libermann lut les œuvres de saint Jean Eudes. Il lui arrive de citer *Le Prédicateur apostolique*[7], *Le Cœur admirable de la Très Sainte Mère de Dieu*[8]. Pouvons-nous déterminer l'influence qu'exerça sur son âme la lecture de ces écrits ? Il est un texte qui peut nous orienter dans cette recherche : « Les vues du P. Eudes sur le Sacré-Cœur sont admirables ; il était fou d'amour pour ce divin intérieur

que le Père Eudes emploie des moyens et établit un ordre de choses plus sévères que chez vous » (A. M. Cahier, de Saint-Sulpice, 14 novembre 1837). *L.S.*, I, 362 et *N.D.*, I, 428. Lettre du 2 décembre 1837 à M. Leray. « Les vues du P. Eudes sont aussi grandes que celles de M. Olier et à peu près dans le même genre. »

1. *L.S.*, II, 129. Lettre du 14 décembre 1838 à M. Faillon.

2. *N.D.*, I, 345. Lettre du 8 décembre 1858 de Mgr Poirier. « J'emportais avec moi un souvenir précieux de ce bon ami : les *Constitutions du P. Eudes*, volume de 400 pages, écrit en entier de sa main. » Ce volume manuscrit est conservé aux Archives des Pères Eudistes de Paris où le R. P. Charles du Chesnay nous l'a montré.

3. *N.D.*, I, 353. Notice sur M. Libermann du P. Coyer. « ... Le P. Libermann eut tout le loisir désirable pour en prendre connaissance, en pénétrer l'esprit et s'en remplir lui-même. »

4. *L.S.*, I, 282. Lettre du 21 août 1837 à M. P. Carron. « Nous lisons les Constitutions de notre pauvre petite congrégation ; j'en suis dans l'admiration. Je n'en ai pas encore lu beaucoup ; mais ce peu est admirable. Mon bon Père Eudes exige de moi une perfection extraordinaire et telle qu'on la voit dans les ouvrages les plus élevés. »

L.S., I, 359. Lettre du 1er décembre 1837 à M. Leray. « Ce qu'il exige de ses enfants, est absolument le comble de la plus grande perfection conçue, ce me semble, dans le degré le plus parfait, et il prend des moyens pour les y faire parvenir, et en même temps pour tenir dans la ferveur ceux qui ne pourraient pas arriver à une vie parfaitement intérieure. Nous sommes tous dans l'admiration sur notre bon Père. »

5. *N.D.*, I, 524. De M. Mangot : « ... Ces constitutions furent mises entre nos mains en entrant au noviciat. Le Vénéré Père nous les a admirablement expliquées durant deux ans et la conclusion du noviciat fut la fondation d'un collège ; encore si l'on s'était borné à celui-là ! »

C'est parce que l'Oratoire se détourna de la direction des séminaires pour s'appliquer à la fondation de collèges que le P. Eudes l'a quitté et a fondé sa Congrégation. M. Libermann voulait réaliser, dans leur pureté, les intentions du Fondateur. Le P. Louis avait d'autres conceptions : ce fut l'une des nombreuses causes de dissentiments qui s'élevèrent entre ces deux hommes qui ne vivaient pas à la même profondeur.

6. *N.D.*, I, 640. Lettre du 8 mars 1839 à M. F. Le Vavasseur.

7. *N.D.*, I, 450. Lettre du 8 novembre 1839 à un séminariste.

8. *L.S.*, II, 128. Lettre du 14 décembre 1838 à M. Faillon.

de Jésus et de Marie. C'est là notre dévotion par excellence et le fondement de tout ce que nous avons [1]. » Il a réfléchi sur le sens mystique de cette dévotion aux Sacrés-Cœurs de Jésus et de Marie qui, dans l'esprit de saint Jean Eudes, sont inséparables et sont l'objet d'un même culte. Nous avons, dans le *Supplément* des *Écrits Spirituels* [2], deux méditations sur le Sacré-Cœur considéré en lui-même, par rapport à son Père et par rapport aux hommes. Ces morceaux, qui découvrent surtout les sentiments intérieurs du Cœur de Jésus, sont dans le ton des développements de l'École française. Comme ils ne sont pas datés, on ne peut conclure qu'ils soient d'inspiration eudiste. Par contre, parmi les éléments eudistes intégrés incontestablement à sa synthèse personnelle, sont à retenir, dans ses *Lettres spirituelles* écrites à Rennes un an après son départ, tout ce qui concerne le règne de Jésus en Marie [3], la découverte radieuse des richesses de ce cœur maternel [4]. Cette dévotion au Saint-Cœur de Marie, il l'emportera de Rennes. Dans son *Commentaire de Saint Jean*, à propos de l'intervention de Marie aux noces de Cana, il s'abandonne à cette évocation : « Le cœur de Marie est un vaste trésor ; sa bouche est le canal de ce grand trésor, pour nous en faire voir quelque petite chose. Cette bouche pleine de miel, d'or et de pierres précieuses, ne s'ouvre pas bien souvent, c'est pourquoi il faut ouvrir son âme pour recevoir avec avidité chacune de ses paroles, et les bien considérer [5]. » Ce début de lettre de La Neuville, du 21 août 1842, est encore un écho très fort qui révèle un chant intérieur : « Jésus et sa sainte croix, voilà votre partage ; le très saint Cœur de Marie, voilà votre refuge [6]. »

En résumé, nous sommes amené à penser que l'expérience libermannienne a pu s'enrichir, dans la traversée eudiste, sur deux points. Tout d'abord un nouvel aspect de l'univers spirituel lui a été, sinon révélé — M. Olier avait été l'agent de cette initiation — du moins imposé à son attention religieuse : le règne de Jésus dans Marie et le règne de Marie dans les âmes, à travers l'expérience mariale

1. *L.S.*, I, 346. Lettre du 14 novembre 1837 à M. Cahier.
2. *E.S.*, *S.*, 210-213 et 99-104.
3. *L.S.*, II, 168. Lettre de 1838 à Mme Rémond.
« Oui, regardez souvent le règne de Jésus en Marie, règne mystérieux et ineffable de paix, de douceur et d'amour. »
4. *L.S.*, I, 525-526. Lettre du 31 mai 1838 à un séminariste.
« Cherchez doucement et souvent votre cœur dans le sien ; faites-le avec amour et confiance... »
L.S., II, 209-210. Lettre du 17 février 1839 à M. Levillain.
« Si vous prenez ainsi l'habitude de vivre auprès de Jésus et de Marie, vous ne pouvez manquer de vous fortifier et d'être bientôt rempli du divin amour ; car lorsqu'on est entre deux fournaises pleines de feu, on ne peut manquer d'être brûlé. »
5. *C.S.J.*, ch. II, 59.
6. *L.S.*, III, 115 et *N.D.*, III, 276. Lettre du 21 août 1842 à M. Dupont.
N.D., XI, 515-517. Litanies du Saint Cœur de Marie.

si caractéristique de saint Jean Eudes. Cette union si intime avec Marie l'a frappé [1] ; elle l'a troublé avant de l'éblouir. Dans le mystère de Marie — ce n'est pas douteux —, ce qu'il a dégagé d'abord, dans la luxuriante végétation eudiste, ce sont les rapports de la Vierge avec la Très sainte Trinité [2]. Ensuite, à la lumière de cette riche expérience mariale, sa propre expérience mariale s'est encore approfondie. Tout en reconnaissant, et à sa première place, la causalité surnaturelle, il n'est pas interdit de penser que des motivations psychologiques ont joué leur rôle. Ce grand affectif à qui Dieu était sensible au cœur, n'éprouvait aucune difficulté à remonter au centre de la personnalité qu'est le sentiment pour y voir le lieu de l'insertion du divin dans l'humain et de l'humain dans le divin [3]. En outre, ce grand délaissé trouvait, par sa foi si réalisante, loin des phénomènes extraordinaires qui avaient envahi l'existence de saint Jean Eudes, dans le Cœur de Marie, un espace spirituel où il pût respirer, se dilater, et retrouver, dans l'abandon universel, le Cœur de Dieu.

1. *L.S.*, I, 353-360. Lettre du 1er décembre 1837 à M. Leray.

Le P. Libermann cite les apparitions de la Vierge dont fut favorisé Jean Eudes, le contrat du mariage spirituel qui fut passé entre eux.

« ... la très sainte Vierge lui avait apparu, elle le visitait souvent et l'appelait son enfant, son frère, son époux et même quelquefois son père ; je n'ai jamais compris cette dernière dénomination.

« Nous avons trouvé un contrat de son mariage avec la très sainte Vierge. C'est lui qui l'a fait et signé de son sang et il voulut qu'on le mît sur son corps après sa mort. Il y pose les conditions de son mariage, toutes à l'avantage de l'épouse. Ce contrat annonce son mariage spirituel, grâce que je crois des plus extraordinaires, et qu'on rapporte avoir été accordée à un autre de ses compagnons. »

2. *L.S.*, II, 127-130. Lettre du 14 décembre 1838 à M. Faillon, Directeur à *La Solitude*.

« Le Cœur de Marie est une continuelle hostie de louanges et d'adoration, etc... devant la très Sainte Trinité, et il (le Père Eudes) ajoute plus loin que toutes les louanges et adorations des Saints sont renfermées dans ce Cœur, afin qu'unies aux siennes elles soient plus agréables à la Très Sainte Trinité. »

3. Nous renvoyons à diverses études qui ont mis en valeur la fonction du cœur dans l'expérience religieuse :

— *Le Cœur*, Ét Carmélitaines, 1950, Desclée De Brouwer. Ces vingt-cinq études réunissent une somme d'éléments sur cette problématique du cœur.

— Th. Haecker, *Métaphysique du sentiment*, Desclée De Brouwer, 1953. Thèse qui revendique l'existence et la valeur du sentiment dans la vision axiologique du réel.

— J. Stierli, *Le Cœur du Sauveur*, Éd. Salvator, 1956. Surtout, l'apport de Karl Rahner : Quelques thèses pour une théologie de la dévotion au Sacré-Cœur, pp. 159-191.

Le P. J. Galot est comme le spécialiste d'une théologie du cœur, avec ses études : *Le Cœur du Père*, *Le Cœur du Fils*, *L'Esprit d'Amour*, *Le Cœur de Marie*, chez Desclée De Brouwer. Ces analyses sont ruisselantes de dogme et de spiritualité.

IV. CHRISTOCENTRISME BÉRULLIEN

« N'ayez d'âme, de corps, de vie et d'existence que pour Jésus et en Jésus. »
L.S., II, 112 et *N.D.*, II, 197-198.

Lettre d'octobre 1839 à M. Clair.

L'expérience religieuse du P. Libermann dont l'origine a été sa conversion — qui achevait une recherche d'angoisse pour susciter une recherche d'amour —, dont la cause principale fut la grâce baptismale dont il a explicité les virtualités secrètes, s'est développée sous l'influence de l'École française dont le milieu sulpicien et le milieu eudiste lui présentaient des variations sur un même thème fondamental. Elle s'est ouverte sur l'univers, s'est pensée selon les catégories, s'est épanouie selon les dimensions du Cardinal de Bérulle. Elle fut une expérience chrétienne et christocentrique. C'est peut-être cette pureté, que ne compromet pas dans sa transparence le mélange d'aucun système philosophique, qui apparaît dans tout son éclat. Le P. F. Le Vavasseur pouvait écrire, le 9 août 1850, au P. Blanpin, en parlant du Fondateur : « Il a un calme, une force, une patience, un courage qui est tout de Dieu. Ce n'est pas un grand savant, ce n'est pas un grand orateur, mais il a bien plus que tout cela : l'esprit et la vie de Jésus en lui [1]. » C'est cette expérience du Christ qui rayonnait à travers lui et qui débordait sur les autres ; elle est le secret de cette fascination qu'il a exercée et de cette attraction qui portait les âmes à se confier à lui.

Bérullien, il l'est, mais en conservant toute son originalité. Son christocentrisme est de résonance fortement expérimentale. S'il est fixé, par son esprit et son cœur, sur le Mystère de l'Incarnation et tous les mystères qui en découlent comme Bérulle, il a par contre dégagé les intuitions spirituelles dans leur nudité substantielle, du lourd appareil conceptuel et métaphysique qui rend le fondateur de l'Oratoire lointain, distant et assez froid. Il émeut d'abord l'esprit. Aussi mystique que M. Olier, il semble plus que lui soucieux de ménager les préludes ascétiques. Dans l'expression de sa pensée et dans le jaillissement de ses effusions lyriques, il est plus sobre que l'intarissable P. Eudes et sera très discret dans l'emploi des dévotions propres à promouvoir la dévotion essentielle qui est

1. *Compléments*, 152. Lettre du 9 août 1850 de M. F. Le Vavasseur à M. Blanpin.

l'adoration, âme de la vertu de Religion. Cependant, s'il a évité les défauts des grands bérulliens, il possède leurs qualités et éminemment : de Bérulle, la rigueur théologique du principe christocentrique avec toutes ses applications, la chaleur expérimentale et la fougue de M. Olier, la ferveur apostolique et missionnaire de saint Jean Eudes, sans oublier le charisme sacerdotal du P. de Condren. De tous, il est celui qui est le plus près de l'âme contemporaine, le plus assimilable. L'accès de tous les autres est difficile. Il est aussi le dernier grand bérullien si l'on excepte le Père Faber (1814-1863) qui, du *Tout pour Jésus* (1853) à *Bethléem* (1860) en passant par *Le Précieux Sang* (1860) et *Le Saint Sacrement* (1855), a revêtu de poésie attrayante cette spiritualité grandiose et a peu insisté sur les anéantissements au profit d'un humanisme très optimiste.

1. *L'adhésion à Jésus*

« Allez à Jésus pour Jésus et en Jésus »

N.D., III, 328.

Lettre du 26 octobre 1842 à M. Lannurien.

Le premier principe de l'expérience chrétienne est que Jésus est tout, qu'il veut tenir lieu de tout et qu'il importe de le rechercher pour lui-même dans la pureté de l'intention. C'est de Rennes, en octobre 1839, que M. Libermann écrit à M. Clair cette lettre qui est un hymne paulinien et bérullien à la primauté absolue de Jésus à instaurer au centre de l'être humain et de l'existence spirituelle. L'influence de saint Jean Eudes est manifeste, car, immédiatement après le paragraphe que nous citons comme significatif, il aborde « les grands moyens d'établir en nous le règne admirable de Jésus » :

« Que Jésus et Marie soient toute votre espérance et tout votre amour ; ne goûtez que Jésus, ne jouissez que de Jésus, ne soupirez qu'après Jésus, n'ayez de cœur, n'ayez d'âme, de corps, de vie et d'existence que pour Jésus et en Jésus. Quand vivra-t-il donc pleinement dans votre âme ? Je crois qu'il vous remplit de ce désir et j'en suis comblé de joie. Il vivra en vous, je l'espère bien ; vivez aussi en lui ; ne vous contentez pas du désir d'être toujours occupé de Notre-Seigneur Jésus, mais ajoutez à cela un désir encore plus grand et plus vif de le posséder dans votre âme, et d'en être possédé vous-même, afin qu'il soit la vie et l'âme de votre âme, que vous n'ayez plus d'action, de sentiment, de désir, d'affection, de volonté, ni de

vue, mais que ce soit Jésus qui vous anime en toutes les opérations intérieures et extérieures de votre âme... [1] »

Jésus est tout, il doit être tout, il veut être tout. Il est l'auteur et le consommateur de toute sainteté [2]. La tendance de cette sainteté qui est amour est d'envahir toute la personne. Cette souveraineté d'influence, dans la totalité de ses exigences [3], n'est que profit pour l'âme. Le P. Libermann le déclare avec humour : « Notre-Seigneur veut vous tenir lieu de tout. Je crois que vous n'y perdrez rien [4]. » L'intention du don doit être totalement pure et se purifier sans cesse. Dans la conduite de générosité, le sujet peut encore se rechercher subtilement et faire tourner à son propre intérêt ce qui était à l'origine volonté de désappropriation. « Soyez donc à Jésus avec pureté ; allez à Jésus *pour Jésus* et en Jésus... [5] »

2. *L'action de Jésus*

> « Notre-Seigneur veut vous donner du mouvement pour fixer enfin votre mobilité. »
> *L.S.*, III, 57 et *N.D.*, III, 209.
>
> *Lettre du 12 juin 1842 à M. Casteilla.*

Jésus est dans l'âme. Sa présence est inséparable de son action, elle est une présence dynamique. Cette activité de Jésus s'adapte à

1. *L.S.*, II, 112 et *N.D.*, II, 197-198. Lettre d'octobre 1839 à M. Clair, et aussi : *L.S.*, I, 366-369. Lettre du 9 décembre 1837 à un séminariste. Commentaire de *Jn* 14, 6 : *Ego sum via, veritas et vita.* « Il (Jésus) doit être le mobile de votre esprit et le guide de votre âme dans les mouvements qu'il lui imprime. »

E.S., 14-15, commentaire du même texte : voie répond à l'espérance, vérité à la foi et vie à la charité.

N.D., VII, 212. Lettre du 14 juin 1843 à M. Perrée. Jésus est Force, Refuge et Libérateur.

E.S., 59. *Instructions sur la vie spirituelle*, cinquième instruction. « Tout est vérité en notre Jésus. »

2. *E.S.*, 407. *Instructions aux Missionnaires*, ch. II.

Le P. Libermann transpose en termes de sainteté le texte de l'Épître aux Hébreux où il est dit que Jésus est l'auteur et le consommateur de la foi (*He* 12, 2). La foi, telle qu'il l'entend, est la foi vivante qui s'identifie avec la sainteté substantielle et tendancielle.

L.S., II, 399. Lettre de 1839 à un séminariste. « Tant qu'il s'y trouvera encore quelque chose d'étranger à Jésus, vous ne serez pas saint ; Jésus est notre unique sainteté et notre unique amour. »

3. *L.S.*, III, 267 et *N.D.*, IV, 258. Lettre du 9 juillet 1843 à Melle Guillarme.

« Tout pour Jésus, tout par Jésus, tout en Jésus et avec Jésus. Il faut qu'il soit l'âme de votre âme. » On pense irrésistiblement à saint François de Sales : « Tout est à l'amour, en l'amour, pour l'amour et d'amour en la sainte Église » (*Traité de l'Amour de Dieu*, Préface, p. VI, Gabalda, 1947, t. I.).

4. *L.S.*, III, 383 et *N.D.*, VI, 103. Lettre du 8 mars 1844 à M. Collin.

Saint François de Sales, dans son *Traité de l'Amour de Dieu*, dans une longue dissertation sur la jalousie de Dieu (*Dt* 5, 9 ; *Ex* 34, 14), établit que notre amour lui est agréable parce qu'il nous est profitable et que cet amour de jalousie est un amour d'amitié et non de convoitise : « Nous ne pouvons cesser de l'aimer sans commencer de nous perdre » (Livre X., ch. XIII, pp. 244-250).

5. *N.D.*, III, 328. Lettre du 26 octobre 1842 à M. Lannurien. C'est nous qui soulignons.

chaque âme. « Il prend la forme de cette âme, pour la rendre sainte dans la forme où il la trouve [1]. » En la fixant en lui, il met un terme à son inquiétude. Il ne la paralyse pas en la vouant à l'inertie mais substitue à une activité naturelle, limitée dans son principe, son exercice et sa fin, son activité à lui. « Notre-Seigneur veut vous donner du mouvement pour fixer enfin votre mobilité [2]. » Cette activité divine se déploie dans les profondeurs de l'âme, conquiert tous les aspects de la personnalité, envahit cet espace intérieur qui définit notre intériorité, jusqu'à devenir dominante. Douceur et violence sont les caractères de cette emprise progressive. L'image de la flamme qui s'insinue, se propage et gagne finalement tout le domaine qui s'offre à son action, est la plus suggestive [3]. Cette activité de Jésus en nous ne consiste pas seulement à nous conquérir à lui, à nous fixer et maintenir en lui, mais à nous entraîner dans sa propre activité, à nous faire participer à la sienne. Or Jésus présent en nous accomplit sa fonction qui lui est essentielle comme Homme-Dieu et qui découle de son Incarnation rédemptrice, sa fonction de médiation. Il prie en nous [4] ; il est hostie d'amour en nous [5]. Ainsi,

1. *C.S.J.*, ch. XI, 625.

2. *L.S.*, III, 57 et *N.D.*, III, 209. Lettre du 12 juin 1842 à M. Casteilla.

3. *L.S.*, III, 87 et *N.D.*, III, 255. Lettre du 9 août 1842 à M. Dupont. « Jésus est dans nos âmes comme une étincelle que nous recevons dans le baptême, et qui tend sans cesse à embraser tout ce qu'elle trouve de combustible en nous au feu divin. »

N.D., XII, 361. Lettre du 3 septembre 1850, à M. Libmann, converti. « L'Esprit de Jésus-Christ est fort et puissant ; une fois dans une âme, il s'empare d'elle et domine tous ses actes, toutes ses pensées, tous ses sentiments... »

L.S., III, 13 et *N.D.*, III, 102. Lettre du 13 janvier 1842 à M. I. Schwindenhammer. « Pour que toutes les puissances de notre cœur soient ainsi environnées, enveloppées et remplies de l'Esprit de Jésus, il faut que nous soyons morts à nous-mêmes et à toutes choses. »

L.S., II, 405-406. Lettre de 1839 à un séminariste.

Douceur et violence de l'activité de Jésus en nous. Tout ce texte est reflet d'une expérience vécue et réfléchie. « Dans toute circonstance, ne cherchez jamais à vous rendre compte de ce qui se fait en vous, ni comment cela se fait. Jésus doit toujours être tout ce qui fixe, attire et arrête votre âme.

« D'autres fois, ce sera cette même douceur qui vous attirera du fond de votre intérieur pour vous épancher en Jésus, notre cher amour ; laissez-vous alors couler dans son sein. Tantôt, au contraire, cette divine action ramassera toutes vos puissances en vous-même, et il semblera que Jésus fait son séjour dans le fond de votre âme, et qu'il appelle tout votre intérieur auprès de lui. Tantôt encore, il semblera être hors de vous et il tiendra votre âme collée sur son sein adorable ; il faut y rester, sans jamais scruter votre intérieur, ni examiner ce qui s'y passe. Toutes ces opérations du divin amour varient beaucoup, selon ce qu'il lui plaît de faire ; mais vous devez vous laisser arranger, tourner et retourner à son bon plaisir, et il faut vous conduire en tout avec un grand abandon. Quelquefois il agira avec violence et vivacité, et parfois avec douceur, modération et suavité ; il faudra toujours le suivre, le laisser agir et vous posséder comme il lui plaît. Quelquefois il agira sans se faire sentir, et d'autres fois en affligeant et en tourmentant votre âme, comme par exemple en la plongeant dans l'aridité, en l'humiliant, en lui faisant sentir vivement sa pauvreté, sa faiblesse, ses infidélités. »

4. *C.S.J.*, ch. XI, 641-642. Notre prière n'est exaucée que si Jésus la produit en nous.

L.S., II, 226. Lettre du 30 mars 1839 à M. P. Carron.

« Si vous ne pouvez pas faire votre oraison, ne vous en inquiétez pas ; vous faites une oraison continuelle et admirable : oraison de souffrance, oraison de sacrifice, de victime. Vous avez part à cette grande et incomparable oraison que Jésus fit en criant puissamment et en versant d'abondantes larmes, qui ont lavé le monde entier et ont rempli le ciel de saints. »

5. *Ibid.*, 226. Lettre du 30 mars à M. P. Carron.

Jésus se sacrifie du matin au soir en votre âme et en votre corps ; non seulement vous

l'homme devient-il de plus en plus indépendant à l'égard du créé, de plus en plus détaché de son être et de son action, « il se trouve dans une sphère plus élevée » et communie à cette liberté du Christ dans les mystères de sa Résurrection, et de son Ascension et à son universelle puissance [1].

De cette influence que Jésus exerce sur nous et de cette activité qu'il exerce en nous résulte notre union à lui. Les préludes de l'union qui sont déjà de l'ordre de la grâce, le P. Libermann les a analysés en un court paragraphe où sont discernés les mouvements successifs de l'âme à la rencontre du Christ, ceux-là mêmes qu'il a éprouvés dans sa conversion mystique : « Il y a trois mouvements dans une âme qui se donne entièrement à Notre-Seigneur ; et tous trois s'opèrent par sa grâce qui agit sur nos différentes puissances. Le premier, c'est une attraction vers lui, cette recherche et ce désir qui nous y portent ; le second, c'est l'application de l'esprit pour le voir, le connaître et s'en occuper... Le troisième vient à la suite de ces deux premiers, et seulement quand on le possède. La volonté en jouit et se détermine à être entièrement, définitivement à lui seul [2]. » Il distingue les deux aspects de cette union : l'aspect passif et l'aspect actif, l'action de Dieu qui est à l'origine de cette union qu'il établit en nous et l'action de l'âme [3]. Dieu est premier. Jésus nous unit à lui, et, pour sauver la transcendance de cette démarche, le P. Libermann explique comment l'union de Jésus avec l'âme consiste en une attraction de cette âme par Jésus et en Jésus : « Jésus ne vient pas à nous et en nous, mais il nous unit à lui, et une fois unis à lui, il devient notre vie, en nous communiquant la sienne, qui est celle du Père qui est substantiellement en lui par le Verbe [4]. » L'activité propre de l'âme est d'accueillir Jésus, de pratiquer cette union que Jésus réalise, de la transformer en un état. Et cet état implique un double aspect : un aspect de contemplation, d'abord, de repos en Jésus : « C'est une manière très parfaite de prier, d'ouvrir les plaies de nos cœurs devant notre très doux Maître, de reposer ensuite notre âme en lui [5] » et un aspect d'action. Cette action est elle-même double : elle comporte une participation à l'action intérieure de Jésus et rayonne en apostolat. L'âme offre Jésus et s'offre avec Jésus à la sainte Trinité : « Cachez-vous aussi en Jésus, offrant à la sainte Trinité ses mérites infinis pour suppléer à ce

assistez à ce sacrifice, mais vous y êtes à la fois actif et passif ; vous êtes l'autel et la victime même, faisant une seule et même chose avec Jésus crucifié... Jésus veut vivre en vous, non par vos pensées, mais par sa croix. »

1. *N.D.*, XI, 548-550. Quatorzième réunion du 10 avril 1849 de la Société Saint-Jean.
2. *C.S.J.*, ch. I, 50.
3. *E.S.*, 64-65. *Instructions sur la vie spirituelle*, cinquième instruction.
4. *C.S.J.*, ch. XI, 618.
5. *C.S.J.*, ch. II, 60.

qui vous manque[1]. » Cette activité ne s'épuise pas dans ces relations de l'âme avec le Christ ; elle se prolonge dans le don de soi aux autres. « Quand Jésus vivra pleinement en vous, alors il vous fera lui-même travailler au salut des autres...[2] » Ainsi l'âme unie à Jésus est entraînée dans l'univers total des Réalités surnaturelles. Une unification se produit autour du centre vital et générateur de cet univers qu'est le Christ. « Nous ne devons pas nous contenter d'aimer toutes choses pour Jésus et en Jésus. Il vaut beaucoup mieux n'aimer que Jésus en lui-même et dans toutes ses créatures. Ainsi, nous n'aimerons plus les hommes, nous ne jouirons plus de nos rapports avec les hommes, nous aimerons et posséderons en eux Jésus, et nous jouirons uniquement de Jésus[3]. » Univers christique dont Jésus est le principe, le centre et la fin, la lumière qui illumine tout, la force qui imprime le mouvement à tout.

3. *Participation aux mystères de Jésus*

> « Nous participons à tous les mystères du Christ en recevant la chair du Christ en laquelle ont été vécus tous ses mystères. »
>
> *C.S.J.*, CH. VI, 271.

L'univers du Christ est celui de ses Mystères. Entrer et progresser dans l'univers de Jésus, c'est participer, par la foi, la grâce et l'amour, à ces Mystères de l'Homme-Dieu. Notre participation aux Mystères de Jésus est la condition de notre union profonde à Lui. Le P. Libermann l'affirme dans son commentaire de la prière : *O Jesu vivens in Maria :* « L'âme entrant dans le désir de participer à tous les divins mystères dont elle voit un si parfait accomplissement en Marie par la vie de Jésus qui est en elle, demande cette *participation universelle*. Et lorsqu'elle l'a obtenue, cette participation produit en elle une immense perfection[4]. » Ce qui exige et rend possible cette participation, c'est la réalité métaphysique, proprement ontologique, du Corps Mystique selon lequel « Dieu le Père ne voit plus dans

1. *L.S.*, II, 172. Lettre de 1838 à Mme Rémond.
2. *L.S.*, III, 90 et *N.D.*, III, 257. Lettre du 9 août 1842 à M. Dupont.
3. *L.S.*, I, 515. Lettre du 25 mai 1838 à M. Cahier.
4. *L.S.*, II, 520-521 et *N.D.*, II, 459. Lettre du 1er avril 1841 à M. Dupont. C'est nous qui soulignons.

la nature humaine qu'une seule et même personne avec son Fils [1] ». Nous avons à vivre ce que nous sommes. La création et le développement du Corps Mystique sont le but et la conséquence de l'Incarnation du Fils de Dieu, Mystère qui a un caractère permanent et éternel [2]. Les Mystères du Christ sont les événements de sa vie par lesquels il s'insère, pour la sauver, dans l'humanité, et par lesquels il entraîne l'humanité en lui. Ses Mystères, il les a vécus pour nous, il les a vécus en nous puisque nous étions en Lui et il continue à les vivre en nous. Décrivant ce monde de grâces — grâces de vie, d'action, de perfection —, le P. Libermann les rattache à leur source : « ... les Mystères par lesquels il a voulu passer, les états dans lesquels il a voulu vivre, et les actions de sanctification qu'il a voulu faire. Tout cela était pour nous [3]. » Tous ces Mystères n'avaient pas d'autre but que de rétablir et d'approfondir l'union des hommes à Dieu en permettant et en intensifiant la communication de la vie divine. « Étant offert et reçu comme victime d'expiation pour les péchés, il n'a qu'à opérer tous ses mystères qui doivent consommer notre union avec la divinité. Or, cette union s'est opérée dans l'union de la sainte humanité avec le Verbe. Par le moyen de l'humanité individuelle de Notre-Seigneur, toute l'humanité en général est unie à Dieu, ou du moins devait l'être. Tout le genre humain devait être considéré comme un seul et même être, composé d'un grand nombre de membres dont Jésus-Christ est le chef [4]. » Selon les plans de Dieu, notre vie chrétienne n'est que l'exercice de cette union ; sa perfection, c'est, par-delà la discontinuité d'actes successifs, l'union devenue un état [5]. Comme « toute cette vie divinement passée sur la terre » fut « un seul et même sacrifice [6] », notre vie, dans le prolongement et l'imitation de la sienne, doit être un sacrifice à la gloire de Dieu [7]. Parce que l'Eucharistie est l'aboutissement de tous les Mystères — de l'Incarnation en perpétuant la présence de Jésus,

1. *E.S.*, 51. Et., p. 52. *Instructions sur la vie spirituelle*, quatrième instruction.
« Autrefois, nous étions serviteurs et notre adoption était bien médiocre, maintenant nous sommes enfants véritables par l'humanité sainte de Jésus-Christ, qui est notre Frère aîné, et avec lequel, par notre union, nous ne faisons qu'une seule et même nature humaine.

2. *C.S.J.*, ch. XI, 605. « Il faut savoir que la divine Incarnation du Verbe dans l'Humanité sainte, ce n'est pas un acte transitoire de la divinité, ce n'est pas une opération passagère du Saint-Esprit, ce sera désormais un acte qui durera toute l'éternité. »

3. *E.S.*, 69, 70. *Instructions sur la vie spirituelle*, cinquième instruction.

4. *E.S.*, 60-61. *Instructions sur la vie spirituelle*, cinquième instruction.

5. *E.S.*, 63, *Ibid.* « ... Il ne suffit plus de faire de temps à autre un acte de cette union avec Jésus ; ce doit être là toute notre vie, et, pour être parfaits, il faudrait que nos âmes ne cessassent un instant de vivre et d'agir dans cette union. Cela n'est pas fait pour nous sur la terre : aussi il n'y aura pas d'homme tout à fait parfait ici-bas. Dans le ciel seulement cette union sera parfaite et consommée. »

6. *C.S.J.*, ch. XII, 643-645. « L'Humanité sainte formulait... l'acte continuel de son sacrifice... »

7. *C.S.J.*, ch. XI, 589. « Rien ne nous doit être cher dans ce monde que par rapport à notre Père céleste, en lui, par lui et pour lui. Et tout doit être sacrifié et immolé sans hésitation à sa gloire et à son moindre plaisir. »

de la Rédemption en représentant son sacrifice dont il applique les fruits, de la Grâce dont elle est l'aliment, de l'Église dont elle assure et l'unité et la sainteté, de la Trinité dont elle procède et où elle entraîne les âmes, le P. Libermann peut écrire : « Nous participons à tous les mystères du Christ en recevant la chair du Christ en laquelle ont été vécus tous ses mystères [1]. »

Tel était l'univers de sanctification que le P. Libermann ouvrait aux âmes, leur proposant l'union la plus intime à Jésus par la participation à ses Mystères : « Que Jésus soit la vie et l'âme de votre âme, que vous n'ayez plus d'action, de sentiment, de désir, d'affection, de volonté, ni de vue, mais que ce soit Jésus qui vous anime en toutes les opérations intérieures et extérieures de votre âme. Alors, il vivra en vous dans son esprit de sainteté, dans la plénitude de sa puissance, et il retracera en vous tous les états intérieurs de sa sainte âme, auxquels il voudra vous rendre participant [2]. » Univers bérullien avec comme centre, le Christ-Jésus dans le rayonnement de ses Mystères vers qui les êtres se dirigent, éblouis par sa lumière et attirés par sa grâce, se concentrent pour s'identifier par l'amour à ses états. Univers libermannien, car Bérulle est repensé, revivifié, simplifié et communiqué à travers la vérité et la chaleur d'une expérience personnelle dont la résonance d'authenticité ne trompe pas.

V. LES CATÉGORIES AXIALES DE LA SPIRITUALITÉ LIBERMANNIENNE

> « Un grand principe, dans la vie spirituelle, c'est de simplifier les choses le plus qu'on peut. »
>
> *L.S.*, I, 419.
>
> *Lettre du 11 février 1838 à M. de Conny.*

Le P. Libermann refusait de penser et d'exposer la spiritualité dans les réseaux serrés d'un système général que devraient adopter toutes les âmes. Il était convaincu que la vérité première est le Christ-Jésus, Voie, Vérité et Vie, et que la méthode unique est la fidélité à l'expérience intérieure, c'est-à-dire à l'action du Saint-

1. *C.S.J.*, ch. VI, 271.
2. *L.S.*, II, 112 et *N.D.*, II, 198. Lettre d'octobre 1839 à M. Clair.

Esprit en nous. Cependant, il ne méconnaissait pas que la Providence divine et sa pédagogie ont des lois dont la souplesse transcendante se concilie avec l'uniformité immanente des structures ; que des conditions posées par Jésus sont à remplir pour entrer dans le Royaume ; que, dans sa progression vers Dieu, dans son intériorisation, l'âme passe par des états qui correspondent aux phases du développement de la vie ; qu'établie en lui, elle prend des attitudes fondamentales que fixent l'exercice de la foi, la logique de l'amour et qu'appellent et l'essence de la vie divine et les besoins de l'âme. Aussi, à défaut d'un système, trouve-t-on, dans ses œuvres, les lignes axiales d'une systématique et, à défaut d'une synthèse aux articulations rigoureuses, se dessinent les lignes de forces d'une organisation harmonieuse et existentiellement vérifiée.

Dans une définition que le P. Libermann donne de la vie intérieure, il retient trois éléments : présence à soi-même, présence à Notre-Seigneur et vie de dépendance : « Une âme intérieure 1. reste sans cesse présente à elle-même et à Notre-Seigneur qui demeure en elle ; 2. elle vit et agit sous l'influence et la dépendance de Notre-Seigneur Jésus-Christ qui vit en elle[1]. » Ce *Petit Traité de la Vie Intérieure* est ce qu'il a écrit de plus riche peut-être dans une forme volontairement dépouillée[2]. De la vie intérieure, il considère successivement la nature, la fin, la pratique, les effets, les vertus, les obstacles. En esquissant le portrait de l'âme intérieure[3], il s'est décrit lui-même dans ces traits : la constance du regard fixé sur Dieu, la fidélité à la voix intérieure, la profondeur de la paix, la force, la suavité et l'uniformité de l'action dans l'expérience de la liberté.

Les interprètes de Libermann ont insisté, les uns sur l'abnégation, les autres sur l'abandon. Il est exact que ce sont là deux catégories de sa pensée, deux aspects de sa spiritualité, deux moments de l'itinéraire mystique. Il importe de ne pas les séparer ; ils constituent un couple indissoluble : l'abnégation qui permet l'attention à Dieu est la condition de l'abandon. Comparons quelques textes pour saisir les nuances de sa pensée qui nous empêcheront de nous livrer à des reconstructions partielles. La vie spirituelle implique et le détachement universel et l'application unique à Dieu[4]. Résumant les entre-

1. *E.S.*, 271. *Petit traité de la vie intérieure.*
2. *E.S.*, 271-280. *Petit traité de la vie intérieure.*
3. E.S., 272. *Ibid.*
4. *E.S.*, 9. *Instructions sur la vie spirituelle*, première instruction. « On l' (cette vie) appelle *spirituelle*, parce que dans cette vie l'âme se détache et se retire de tout objet matériel pour ne s'appliquer qu'à Dieu seul et aux choses spirituelles ; elle en fait toute sa vie ; elle ne se laisse plus dominer ni impressionner par les objets sensibles, mais par Dieu seul, avec lequel seul elle est en rapport intime. Elle ne vit plus que pour servir Dieu, et cela en esprit et en vérité. Sa vie est une vie de religion. »

tiens des mercredis aux séminaristes, il déclare que dans les réunions il a visé « ces trois points fondamentaux de la vie intérieure » : renoncement le plus parfait pour ne vivre que pour Dieu, grande paix, douceur et suavité devant Dieu et opposition de l'esprit du monde avec l'esprit de Notre-Seigneur [1]. Que l'abnégation soit le prélude nécessaire de la vie spirituelle, il l'a souligné fortement et constamment : « ... C'est sur cette abnégation intérieure que doit se porter toute notre attention [2]. » Le P. Le Vavasseur, dans une longue dissertation sur les vertus du Fondateur, en vient à l'abandon. Il déclare que cette disposition était « comme fondamentale en son âme », et, de toutes, la plus fortement établie, que c'était la vertu qui frappait le plus en lui à Issy et qu'« il avait une grâce extraordinaire pour y porter ». Il ajoute laconiquement une remarque qui reflète la crainte d'un certain quiétisme : « Les fervents du Séminaire de ce temps-là ne parlaient que d'abandon. » Il s'empresse de préciser, pour situer à sa place cette attitude d'abandon et sauver l'équilibre de l'ensemble : « Cette vertu, dans sa doctrine spirituelle, venait après le renoncement entier et parfait à toute créature et à soi-même [3]. » Cette remarque est précieuse. Elle nous indique le souci qu'avait Le Vavasseur de transmettre fidèlement le dépôt confié mais aussi le besoin de classer les notions dans un ordre logique et axiologique. A la lumière de ces textes, nous pourrions proposer cette formule : *l'abnégation universelle pour l'attention exclusive à Dieu avec, au terme, l'abandon.*

Esprit intuitif et analytique, le P. Libermann était pourvu d'une rare puissance de synthèse. Il lui est arrivé, plusieurs fois, dans ses lettres, à des périodes différentes, de grouper toutes les notions de la vie spirituelle dans une définition descriptive, une énumération qui n'est peut-être pas toujours exhaustive mais dans laquelle l'essentiel n'est jamais omis. Le 4 janvier 1839, dans une lettre à Paul Carron, il caractérise la vie que doit mener le séminariste : « ... vie de privation et d'absence de toute jouissance et satisfaction ; vie de dévouement et de sacrifice de tout vous-même... ; vie de réserve d'esprit, de défiance de vous-même ; vie de foi pure mais obscure ; vie d'union simple et suivie mais douce, sans effort ni contention, et comme presque imperceptible ; vie d'abandon et d'un laisser-aller plein de confiance et d'amour entre les mains du divin Jésus,

1. *N.D.*, I, 265-267. *Résumés des entretiens des mercredis.*
2. *E.S.*, 553. *De la vie naturelle.* Il poursuit : « En nous-mêmes nous ne pouvons rien faire directement. Pour que la grâce agisse en nous et pour qu'elle devienne le principe vital de nos actes, il nous suffit de déblayer le terrain, de nous vider du sentiment de la nature, et nous pouvons alors être assurés qu'elle prendra la place de celle-ci, dans une proportion aussi grande que sera celle de notre abnégation. »
3. *N.D.*, XIII, 636-637. Souvenirs du P. F. Le Vavasseur sur M. Libermann.

notre très doux amour[1]. » Le 8 janvier 1843, de La Neuville, il écrit à M. Clair ; il lui recommande une générosité actuelle qui lui méritera une vie plus épanouie : « ... tendez avec simplicité à être tout à lui, dans l'état où vous êtes maintenant, en attendant qu'il vous mette à même de suivre l'attrait qu'il vous donne. Il vous veut dans la position où vous êtes ; il vous y soutiendra. Quand vous en aurez tout le fruit qu'il désire, il vous en tirera. Ce fruit est un entier abandon entre ses mains, un amour pur et dégagé de tout retour vers vous, un repos de l'âme en Jésus seul, une indépendance de vos propres intérêts, même spirituels, une vie de sacrifice et d'offrande continuelle devant lui[2]. » A Mlle Guillarme, le 11 décembre 1843, il apporte le réconfort au milieu de ses peines : « Peu à peu la divine Bonté vous établira dans la vertu véritable, qui est bien plutôt dans le détachement de toutes choses et de vous-même, et dans l'abandon entier, humble et pacifique de tout vous-même entre les mains de Jésus, votre divin Époux, que dans cette sensibilité d'amour et dans ces attendrissements affectueux... Marchez toujours avec humilité, avec paix, confiance, douceur et recueillement[3]. » Le 20 février 1851 — il lui reste un an à peine à vivre —, il adresse à Jérôme Schwindenhammer la synthèse la plus achevée que nous possédions : « La grâce de Dieu est en vous, mon bien cher frère, et vous donne toujours cette tendance vers l'abnégation de vous-même et vers cet abandon total à Jésus, dans lequel seul vous devez puiser *la paix, l'humilité, la force et la vie* (c'est lui qui souligne). » Il reprend chacune de ces vertus mais en montrant comment elles s'articulent entre elles : « ... visez aux quatre vertus dont je vous ai parlé plus haut et que j'ai *soulignées*... » La paix, cette immobilité des profondeurs de l'âme, est fondée sur l'humilité et l'abnégation. Par l'abnégation nous nous rendons indifférents à la joie et à la douleur, nous nous rendons maîtres de toute la partie passionnée de notre âme, nous acquérons une grande égalité dans notre conduite[4].

Nous avons, dans ce chapitre, rappelé et reconstruit le cadre historique de spiritualité dans lequel l'expérience du P. Libermann s'est développée, les influences successives qui se sont exercées sur son esprit et qui ont pénétré son âme. Très intuitif, il pouvait saisir l'essence la plus pure d'une doctrine ; il fut plus sulpicien

1. *L.S.*, II, 176-177. Lettre du 4 janvier 1839 à M. P. Carron.
2. *L.S.*, III, 177 et *N.D.*, IV, 77. Lettre du 8 janvier 1843 à M. Clair.
3. *N.D.*, IV, 455. Lettre du 11 décembre 1843 à Melle Guillarme.
4. *N.D.*, XIII, 43-45. Lettre du 20 février 1851 à M. J. Schwindenhammer.

que les disciples de M. Olier et plus eudiste que M. Louis de la Morinière et ses premiers novices. Très impressionnable, des courants de pensée ne pouvaient pas le traverser sans l'atteindre. Mais, intuitif et impressionnable, il demeurait toujours très personnel. Il assimilait sans absorber, il adhérait en se réservant. Sa spiritualité fut l'œuvre en lui de l'Esprit-Saint. C'est cette spiritualité-là qu'il a vécue et interprétée.

Chapitre VII

L'ÉTUDE THÉOLOGIQUE ET L'EXPÉRIENCE CONTEMPLATIVE

> « Ne soyez pas tant théologien ; ne mesurez pas les bontés divines à l'aide du compas théologique, mais à la mesure de l'amour de notre très cher Maître, qui est immense. »
>
> *L.S.*, II, 79.
>
> *Lettre du 23 août 1838 à M. de Conny.*

La théologie peut et doit remplir une fonction dans la naissance et le développement de l'expérience religieuse. Dans la vie de saint Augustin, de saint Thomas d'Aquin, de saint Bonaventure, expérience mystique et expérience théologique, contemplation et réflexion se compénètrent. Le Mystère qu'ils approfondissent est le Mystère dont ils vivent. La théologie peut même orienter la spiritualité, sinon la déterminer. Chaque grande école théologique se prolonge dans une école spirituelle. L'âme prend envers Dieu l'attitude que lui dicte la conception que l'esprit a de Dieu. Des positions dogmatiques aberrantes suscitent des formules de sanctification dont le style trahit l'erreur initiale. La « sainteté » protestante et la « sainteté » janséniste illustrent, dans l'histoire de la spiritualité, par les visages particuliers qu'elles ont sculptés, cette connexion entre la sainteté et la vérité. On juge l'arbre à ses fruits.

La fonction qu'a remplie la théologie dans l'élaboration de l'expérience spirituelle du P. Libermann doit être étudiée et pour deux motifs. Tout d'abord, en raison de la coexistence temporelle des deux expériences. Au moment même où, après sa conversion, il était introduit dans l'intimité de Dieu, il se livrait à des études théologiques selon les méthodes des séminaires sulpiciens. Fondateur, il se trouvait être aussi supérieur de séminaire et responsable des études théologiques que commençaient et poursuivaient ses fils. Il dirigeait des séminaristes qui étaient des étudiants ès-sciences ecclésiastiques et qui le consultaient sur tous les aspects de leur vie.

Ensuite, en raison de ses propres déclarations, il a pris position devant ce problème, avec une précision, une vigueur et une constance qui soulèvent une question — une objection — qui doit être élucidée. A lire maints passages de ses œuvres, on pourrait penser qu'il fait peu de cas de la théologie, qu'il ne lui reconnaît pas et ne lui réserve pas toute la place à laquelle elle a droit dans la formation sacerdotale. Il met tellement en garde ses correspondants contre ses dangers qu'on peut craindre qu'ils considèrent en elle un obstacle plus qu'une valeur et qu'ils s'en détournent, du moins qu'ils ne s'y livrent que par devoir et non par amour. C'est ainsi qu'il écrit, de Rennes, le 23 août 1838, à M. de Conny [1], une lettre où il lui donne confiance en lui-même au nom des principes d'une théologie qui échappe peut-être à certains théoriciens : « Ne soyez pas tant théologien ; ne mesurez pas les bontés divines à l'aide du compas théologique, mais à la mesure de l'amour de notre très cher Maître, qui est immense... Croyez-moi, les théologiens ignorent bien des secrets sur la grâce et la prédestination, et, si nous les savions, cela nous empêcherait grandement d'avoir de si grandes appréhensions... Ne raisonnez pas, mais suivez Jésus... L'amour ne raisonne pas, il est aveugle ; c'est Jésus qui lui ferme les yeux [2]. » La vraie et grande théologie se moque de la petite et mesquine théologie. Avant d'être discussion de problèmes sur le plan de la raison, la théologie est, à la lumière d'une foi vivante, contemplation des Mystères.

Le principe qui commande la position libermannienne est qu'on va à Dieu par la volonté et non par l'esprit. Ce volontarisme foncier est d'intentionnalité et de signification mystiques. Au sein de cette position anti-intellectualiste est condamnée et rejetée une théologie rationaliste ou rationalisante dont les limites sont aussi irrecevables pour l'esprit ouvert à l'infini que les dangers ne sont graves pour l'âme qui recherche, au-delà de tous les concepts, le contact vivant avec Dieu. Enfin, dans son échelle des valeurs, le P. Libermann, au nom de l'expérience historique et de l'expérience spirituelle, affirme la discontinuité des valeurs de science théologique et de sainteté.

1. M. de Conny, né en 1817, entra au Séminaire de Philosophie à Issy, en 1832. Il se lia d'une étroite amitié avec M. Libermann, amitié qui persévéra jusqu'au départ du Vénérable pour Rennes. Les rapports épistolaires continuèrent.

2. *L.S.*, II, 75-81 ; le passage concernant la théologie, 79-80. Lettre du 23 août 1838 à M. de Conny.

I. VOLONTARISME FONCIER

« C'est le cœur qui est le centre de tout ce qui est bon en nous. »
L.S., IV, 549 et *N.D.*, X, 239.

Lettre du 25 juin 1848 à M. J. Schwindenhammer.

Le but de toute vie spirituelle est l'union de l'âme avec Dieu. L'âme rejoint Dieu par ses puissances qui sont ses instruments de saisie, de contact et de possession. Pour atteindre un Dieu Esprit, les facultés spirituelles doivent entrer en action, doivent être utilisées. Si c'est avec toute son âme que l'homme doit répondre aux sollicitations de Dieu, s'il est impossible psychologiquement d'isoler l'exercice d'une faculté, s'il est moralement grave, pour l'équilibre total de la personnalité, d'annihiler ou de réduire une fonction, il reste que, dans la mobilisation totale des énergies, l'une ou l'autre faculté peut jouer un rôle prédominant et en vertu de sa structure et en raison du terme qui est recherché. De l'intelligence et de la volonté, quelle est la faculté dont le dynamisme est le plus unitif?

A la suite des plus grands mystiques — les Écoles flamande, rhénane et espagnole — le P. Libermann répond catégoriquement : c'est d'abord par la volonté que l'âme s'unit à Dieu. Le 13 novembre 1838, il écrit, de Rennes, à M. Aubriot : « ... Je vous exhorte à vous habituer, dans votre retraite, à tenir votre âme unie à Dieu, non pas tant par l'esprit que par la volonté et le fond de votre être. De la sorte, vous adhérerez à Dieu, vous désirerez Dieu... [1]. » A M. Blanpin, le 18 juin 1848, dans une longue lettre de direction, il rappelle ce principe : « ... prenez pour principe d'action, votre cœur et non votre esprit. Le mouvement premier de notre action vient du cœur, et l'intelligence n'a qu'à diriger ce mouvement [2]. » A Léon Levavasseur, le 24 janvier 1842 : « Ne veuillez jamais rien avec la violence de l'esprit, mais avec une ardeur suave du cœur, de la volonté [3]. » C'est par la volonté que l'âme s'unit le plus fortement à Dieu. C'est aussi sur la volonté que Dieu exerce d'abord son action. C'est même là l'un des critères de l'influence surnaturelle. Nous reproduisons intégralement ce passage tiré d'une lettre du 31 décembre 1841 à M. Douay :

1. *L.S.*, II, 137. Lettre du 13 novembre 1838 à M. Aubriot.
2. *L.S.*, IV, 544 et *N.D.*, X, 234. Lettre du 18 juin 1848 à M. Blanpin.
3. *L.S.*, III, 25 et *N.D.*, III, 121. Lettre du 24 janvier 1842 à M. L. Le Vavasseur.

« Je vais vous donner encore une autre règle, qui pourra vous faire distinguer le mouvement de notre bon Maître, de votre propre activité. Lorsque Jésus agit par son Esprit, il donne le mouvement à la volonté, et par elle il met en action toutes nos puissances ; notre esprit se ressent bien de l'action de notre Maître, mais le mouvement ne lui est pas directement imprimé. Aussi, l'Esprit divin agit d'une manière uniforme ; son action est forte, mais suave, elle est unie et n'a aucune agitation, et, de plus, elle tend à l'union avec Notre-Seigneur. En un mot, il n'y a nul désordre dans son action qui a tout le goût de l'action de la grâce divine.

» Mais, lorsque c'est par activité propre qu'on agit, ou que l'activité propre s'en mêle, le principe de notre action semble partir de l'esprit, toute la force de l'action et toute son énergie sont en lui. La volonté y participe aussi ; on voit même quelquefois que le premier principe de notre activité est dans la volonté, et même dans la grâce qui nous touche ; mais, en même temps, on sent que la cause prochaine d'où part directement l'action n'est pas dans la volonté, mais dans l'esprit. De plus, on sent que la force principale et la majeure partie de l'action est dans l'esprit, qui est préoccupé entièrement de son objet. En outre, cette action a tous les défauts qui sont si ordinaires dans ces cas.

» *Cette règle est pour tout ce qui se passe en nous dans la vie spirituelle.* Tous les sentiments parfaits, toutes les dispositions divines de Jésus communiquées selon la perfection de sa vie en nos âmes, doivent faire leur premier séjour dans la volonté, puis dans l'esprit, et avoir les mêmes qualités dans l'action... [1] »

Le P. Libermann ne nie pas le rôle de l'esprit dans la vie spirituelle — son volontarisme n'est pas aveugle — mais il le déclare subordonné à celui de la volonté qui est premier ; il reconnaît la force de l'esprit dans l'adhésion à Dieu mais il entend que cette force lui soit communiquée par la volonté. Il faut que tout le dynamisme s'origine à la volonté. Le 12 novembre 1841, il écrit à M. Dupont qu'il prémunit contre les illusions aussi fréquentes que dangereuses en ce domaine :

« A cette occasion, je vais vous donner une *règle générale* qui pourra vous aider à reconnaître les illusions, ou au moins à vous en douter. Toutes les fois que le centre de l'impression que vous éprouvez ou du mouvement que vous recevez, réside dans l'esprit, *vous êtes en danger*, au moins dans l'état actuel des choses, et probablement d'ici à deux ou trois ans. Et cela surtout, si la principale action est communiquée à l'esprit, s'il se trouve une certaine enflure ou élan, un certain emportement ou entraînement dans l'esprit ou l'imagination. Quand je dis élan ou entraînement, je n'entends pas celui qui vous élève suavement vers Dieu et vous unit à lui : celui-là a le centre de son mouvement dans la volonté ; je parle d'un élan

1. *L.S.*, II, 601-602 et *N.D.*, III, 89. Lettre du 31 décembre 1841 à M. Douay. C'est nous qui soulignons.

et d'un entraînement vague, qui est bien quelquefois accompagné de l'idée de Dieu, de la pensée d'être agréable à ses yeux, de faire sa volonté, de procurer sa gloire, etc... mais d'une manière confuse, vague, et qui ne donne pas beaucoup au cœur, de même qu'elle ne procède pas toujours du cœur, c'est-à-dire de la volonté. Cet élan met dans notre âme un ton très positif ; il est accompagné ordinairement d'une certaine raideur dans l'action de l'esprit. Dans tous les cas, il faut se défier, s'humilier, se calmer, retrancher le mal que nous voyons, et prier avec confiance.

« Si le centre de cette impression et de ce mouvement est dans la volonté ; si l'esprit n'a pas trop d'action ; s'il a un certain élan, mais un élan suave qui le remplisse de Dieu et qui soit communiqué par ce qu'il éprouve dans la volonté ; si cet élan le porte plus vers Dieu que vers l'objet dont il s'occupe ; s'il met une suavité, un calme et une modération humble dans l'esprit ; si la force de l'action est dans la volonté et non dans l'esprit (l'esprit peut être embrasé, mais de Dieu seul, suavement et non avec raideur), alors c'est une bonne marque[1]. »

C'est bien pour le P. Libermann, un « principe d'action », une « règle générale », que « c'est le cœur qui est le centre de tout[2] », qu'il faut « aller à Dieu plus par le cœur que par l'esprit[3] ». Ni le recueillement[4], ni l'oraison[5] ne sont constitués essentiellement ni principalement par l'esprit ; ils se développent et s'enracinent dans la volonté et par la volonté. L'expérience intérieure et l'observation confirment la vérité de cette conception. La vie spirituelle compte plus de théoriciens que de praticiens, de prophètes que de martyrs. Il est plus facile de décrire les itinéraires que de partir et de poursuivre le voyage, de prévoir les pistes que de s'y engager, de calculer les

1. *L.S.*, II, 573-574 et *N.D.*, III, 56-57. Lettre du 12 novembre 1841 à M. Dupont. C'est nous qui soulignons.

2. *L.S.*, IV, 549 et *N.D.*, X, 239. Lettre à M. J. Schwindenhammer du 25 juin 1848. « Défiez-vous de tout mouvement intérieur qui a son principe et son action dans l'esprit. C'est le cœur qui est le centre de tout ce qui est bon en nous, c'est-à-dire, de tout ce qui vient de la grâce divine ; surtout quand ce mouvement monte l'imagination, il faut le regarder comme non avenu et comme une tentation ; ne pas s'en troubler, mais passer outre et ne pas se laisser préoccuper de cet objet. »

3. *L.S.*, II, 589 et *N.D.*, III, 74. Lettre à M. Lannurien du 12 décembre 1841. « Il faut être indifférent pour toute idée de l'esprit qui n'est pas accompagnée d'une forte impression dans la volonté... Vous devez aller à Dieu plus par le cœur que par l'esprit. Si vous allez à lui avec une volonté décidée et pleine d'amour, votre esprit connaîtra assez de choses pour votre conduite... Vos troubles viennent de ce que, dans vos actes de piété, l'esprit parle trop, tandis qu'il devrait rester en repos, et le cœur parler, et cela seulement selon que la grâce le pousse. »

4. *L.S.*, III, 157 et *N.D.*, III, 332. Lettre à M. Casteilla du 10 novembre 1842. « Pour ce qui est du recueillement, tâchez de ne pas le faire consister dans la pensée principalement, mais dans l'affection de la volonté. Si vous n'avez qu'*un recueillement de pensée*, ce sera peu de chose... » C'est nous qui soulignons.

5. *L.S.*, III, 199 et *N.D.*, IV, 104. Lettre à M. Lannurien du 11 février 1843. « Pour aller à Dieu par le cœur, il faut que votre esprit soit un peu insouciant, indifférent. Tenez-le dans le repos... »

degrés des échelles mystiques que d'y progresser. « Ne vous estimez jamais plus que vos frères, parce que vous pensez mieux comprendre qu'eux la piété. On peut avoir de grandes lumières et être un très pauvre homme ; je puis bien vous le garantir [1].

Lorsque le P. Libermann parle du « cœur », il ne vise ni la sensibilité superficielle séparée de la volonté, ni la volonté s'exerçant seule dans le jeu gratuit de sa force. Il pense à une volonté pénétrée intimement par le sentiment. Le cœur, c'est la volonté qu'anime, que traverse, que transfigure l'amour. La volonté livrée à elle seule est impuissante. Elle doit recevoir de l'intelligence l'illumination et du sentiment l'inspiration et l'impulsion. *Amor meus, pondus meum* (*Conf.*, XIII, IX, 10). Il importe de comprendre cette conception et de situer cette position dans l'histoire des doctrines spirituelles. Par l'analyse et la comparaison de l'expérience intellectuelle et de l'expérience volontaire, on saisit que la volonté l'emporte sur l'intelligence à bien des titres. Par l'intelligence, nous attirons Dieu — l'Idée de Dieu — en nous pour la penser ; nous le limitons dans nos catégories finies, nous l'enserrons dans nos concepts, si vrais qu'ils soient et le danger surgit de réduire le Mystère ineffable de Dieu à un problème. Par la volonté, au contraire, nous allons à Dieu en sortant de nous-mêmes ; nous pénétrons en lui, autant qu'il nous le permet par sa grâce, autant que nous le décidons par notre générosité. Si, ici-bas, nous ne pouvons connaître parfaitement Dieu, nous pouvons l'aimer parfaitement. L'intelligence prend des vues sur Dieu, elle s'ouvre à cet univers, elle le contemple ; par la volonté, c'est toute la personne qui se donne, se livre, se consacre. Il n'est pas étonnant que Dieu qui sonde les reins et les cœurs (*Jr* 11, 20) réclame le cœur (*Pr* 23, 26).

S'il est vrai que l'âme s'unit à Dieu plus par le cœur que par l'esprit — et cette vérité est reconnue de tous — les Spirituels ont accordé à l'esprit une fonction plus ou moins importante dans cette progression. Deux courants se sont dessinés, l'un plus intellectualiste et l'autre résolument volontariste. Les uns, dans la tradition gnostique de Clément d'Alexandrie et sous l'influence des philosophies hellénistes, ont été convaincus que la connaissance est génératrice de l'amour comme l'amour est médiateur de connaissance. Être chrétien et parfait chrétien, c'est être « enfant de lumière » (*Jn* 12, 36). La spiritualité dominicaine issue de la pensée de saint Thomas, qui est alimentée par une contemplation théologique — *verbum spirans amorem* — est de résonance très intellectualiste jusque chez sainte Catherine de Sienne. D'autres, plus près des sources bibliques, sont

1. *L.S.*, II, 25-26. Lettre à M. Leray du 14 juillet 1838.

persuadés que c'est la Vie qui est la Lumière des hommes (*Jn* 1, 4), que, pour venir à la lumière, il faut faire la vérité (*Jn* 3, 21) et que la conversion et la perfection supposent d'abord — comme causes nécessaires et suffisantes — des actes de la volonté. La vérité libère mais il faut libérer aussi la vérité. La spiritualité des Écoles flamande et rhénane a recherché dans les explorations de l'espace intérieur et décrit dans les analyses, ce « fond », ces profondeurs de l'âme, ce vouloir foncier qui commande toute la personnalité et déclenche toute l'activité. Il n'y avait qu'un pas à franchir pour voir dans la théologie spéculative, dans l'étude quelle qu'elle soit, plutôt ses dangers que sa valeur. Un certain monachisme oriental considère l'ignorance comme une vertu [1]. *L'Imitation de Jésus-Christ* juge de haut toute spéculation [2]. C'est le mérite de l'École thérésienne, dans la ligne de saint Bernard [3], de se garder de l'un et l'autre excès, de proscrire une forme de science qui développe l'orgueil, dessèche l'âme et empêche l'union à Dieu et de promouvoir une forme de recherche intellectuelle qui ouvre l'esprit au mystère, enracine l'âme dans l'humilité et lui révèle surtout cette connaissance amoureuse de Dieu qui définit en sa structure même l'expérience mystique [4]. La spiritualité hindoue prévoit différents chemins d'accès à l'Absolu : l'action (Karma yoga), la dévotion (Bhakti yoga) et la connaissance (Jnana yoga). Shri Aurobindo a proposé le yoga intégral ou expérience vécue des possibilités totales de la conscience [5].

1. Emmanuel AMAND DE MENDIETA, *Le Mont Athos*, Desclée De Brouwer, 1955. En caractérisant l'idéal ascétique et mystique du « caloyer », l'auteur insiste sur cette méfiance à l'égard de la culture. Le « diable de la science » a été chassé du cœur des moines ; science et salut sont incompatibles. Voir pp. 336-337 et 340-342.

2. *De Imitatione Christi*, lib. I, cap. I, 3. « Quid prodest tibi, alta de Trinitate disputare, si careas humilitate, unde displiceas Trinitati ? »

3. Saint BERNARD, *Sermon trente-sixième sur le Cantique*, éd. Béguin, p. 429. On peut apprendre, explique saint Bernard, par vanité, par curiosité, par désir de lucre. On peut étudier aussi pour édifier les autres — c'est charité — ou pour grandir dans l'amour : c'est la sagesse. Saint Bernard retrouve saint Augustin.

4. Saint Jean de la Croix, avec constance et fermeté, a défini la contemplation, en unissant, dans une synthèse, la connaissance et l'amour. « La contemplation est science d'amour, une notice infuse de Dieu amoureuse » (*Nuit Obscure*, l. II, ch. XVIII, éd. Desclée De Brouwer, trad. du P. Cyprien). — « La contemplation qui est tout à la fois la connaissance et l'amour de Dieu, c'est-à-dire une *connaissance amoureuse* » (*Vive Flamme*, str. III, par. V).

L'interprète le plus pénétrant de la spiritualité carmélitaine au XIXme siècle, le Père Jérôme de la Mère de Dieu, aimait à dire : « Le dominicain est une intelligence qui aime, le carme un amour qui voit. » Revue *Carmel*, nov.-déc. 1954, p. 214 — Ses œuvres : *La tradition mystique du Carmel*, éd. de La vie Spirituelle, 1929 ; *La Règle du Carmel : Les tentations carmélitaines*, Éditions Pyrénéennes, Bagnères de Bigorre, 1956-1957.

5. G. E. MONOD-HERZEN, *Shri Aurobindo*, Cahiers du Sud, 1954.

SHRI AUROBINDO, *La Synthèse des Yogas*, Paris, Adrien Maisonneuve, 1939.

Dans son livre, *Sentiers de Gnose*, La Colombe, 1957, Frithjof SCHUON analyse, dans un chapitre, les vicissitudes des tempéraments spirituels. Il compare les deux yogas protagonistes. A la perfection bhaktique de type volitif manque l'élément intellectuel : c'est un corps sans squelette. A la perfection jnânique de type volitif fait défaut l'élément charité. C'est un squelette sans chair. Il revendique les droits de la connaissance : « ... Si la vérité est un bien, — et même le bien le plus précieux pour l'être doué d'intelligence, — la charité ne peut s'en passer. »

Le P. Libermann prend une position équilibrée. Il se défend et défend les siens contre les dangers réels de tout rationalisme, fût-il théologique, de tout intellectualisme qui favorise une auto-suffisance. Cependant il ne se lance pas et ne précipite pas les siens dans la nuit absolue d'un pseudo-mysticisme aveugle. C'est de l'expérience de la vie qu'il attend la plus haute lumière. Il est fidèle à l'inspiration la plus profonde du message johannique. La Vie est la Lumière des hommes — en contradiction avec l'intuition centrale de l'hellénisme — La lumière est la vie des hommes.

II. HOMMES DE DIEU OU HOMMES DE SCIENCE ?

« Soyez un homme de Dieu et non un homme de science. »
L.S., II, 74.

Lettre du 22 août 1838 à M. Grillard.

C'est dans les perspectives de la vie spirituelle, but de la vie humaine, que sont à situer les déclarations du P. Libermann concernant l'étude en général, l'étude de la théologie en particulier, et même et surtout l'étude de la spiritualité. « L'unique important pour vous, ce doit être votre sanctification. Il faut quitter tout et ne vivre qu'en Dieu et pour Dieu ; tout le reste doit venir en deuxième ligne[1]. »

1. *L'étude*

« Le désir de savoir... très grand obstacle à votre avancement. »
L.S., I, 406.

Lettre du 23 janvier 1838 à M. Grillard.

A la suite de saint Paul (*1 Co* 1) auquel il se réfère explicitement[2], toute la sagesse humaine comparée à la sagesse de Dieu lui apparaît

1. *L.S.*, II, 346. Lettre de 1839 à M. Melhet.
Les textes les plus importants sur les études : *L.S.*, I, 404-408 ; *L.S.*, I, 416-422 ; *L.S.*, II, 69-74 ; *L.S.*, II, 343-348 ; *L.S.*, II, 414-420. Elles sont toutes de 1838-1839.
2. *L.S.*, II, 345. Lettre de 1839 à M. Melhet.

comme une recherche sinon vaine, du moins de seconde importance. Aussi des études il souligne d'abord et fortement les dangers. Dans ce réquisitoire s'accumulent les raisons d'ordre caractériel et moral, mystique et apostolique. La vie intellectuelle que ne règle pas une vie spirituelle fervente développe une tendance et enracine une structure rationalistes. On veut connaître la raison de tout et on raisonne sur tout d'une manière humaine. L'esprit, jouissant de son propre exercice, a l'illusion qu'il se suffit, alors que Dieu seul peut éclairer. Le rationalisme est l'auto-suffisance de l'esprit et le refus systématique de recevoir une autre lumière que celle de la raison. « L'indépendance de l'esprit est pour le démon une porte cochère par laquelle il entre sans difficulté. » Il y a opposition conflictuelle de l'esprit de l'homme et de l'Esprit de Dieu. « Il n'y a plus de place en nous pour l'Esprit de Dieu, lequel, se voyant refusé, se retire ; dès lors nous tombons dans de grandes misères [1]. » Cet orgueil de l'esprit, d'inspiration satanique, est l'âme du rationalisme et le rationalisme est l'obstacle définitif au mysticisme qui est le règne de l'Esprit de Dieu dans les esprits des hommes. L'homme en est-il toujours conscient? La mauvaise foi de l'homme se retrouve en toutes ses conduites. Il s'appliquera à la science, prétextant qu'il travaille pour la gloire de Dieu, alors qu'il ne poursuit que sa gloire personnelle. Le P. Libermann, avec une tragique ironie, stigmatise cette étrange inversion des valeurs : « Il se trouve assez de gens dans le monde, qui ne demandent pas mieux que d'honorer Notre-Seigneur par leur science, parce qu'ils en seront honorés les premiers [2]. » Cette préoccupation excessive et exclusive du savoir est la mort de la vie mystique par l'ardeur passionnelle qu'elle alimente, par la paix de l'âme qu'elle compromet et par la pauvreté d'esprit qu'elle détruit.

De Rennes, M. Libermann met en garde M. Grillard, nommé professeur de philosophie, contre cette fièvre dans le désir d'apprendre qui s'augmentera de jour en jour, s'il ne l'arrête pas, et qui est un très grand obstacle à son avancement. « Jamais vous ne serez un homme véritablement intérieur, jamais vous n'aurez les lumières de Dieu, si vous persévérez dans ce désir. Il est en vous malgré vous ; mais il faut l'amortir et ne pas vous livrer à cette sorte de passion pour la science et pour l'étude. » L'esprit qui suit sa pente et qui est avide de nouveauté « préfère une curiosité naturelle à la parole de la vie éternelle ». Ces graves avertissements s'achèvent sur un cri mystique : « Dieu seul, très cher, Dieu seul! Et qu'avons-nous besoin d'autre chose? Jésus, notre bien-aimé, devrait suffire

1. *L.S.*, II, 345. Lettre de 1839 à M. Melhet.
2. *L.S.*, II, 73. Lettre du 22 août 1838 à M. Grillard.

pour la lumière de notre esprit et le bonheur de notre âme[1]. » La curiosité de l'esprit qui procède d'une inquiétude fondamentale et insatiable, qui se maintient par le renouvellement de ses objets, est un obstacle irrémédiable à la vie spirituelle qui consiste à « se tenir intérieurement dans un repos et un certain état de paix devant Dieu... faisant tout en cette paix[2] ». Fort de ce principe que « plus notre conduite est simple et uniforme, plus elle est parfaite[3] », parce que nous participons à l'immutabilité de Dieu, à sa perfection, à sa sainteté qui est plénitude d'adhésion au Bien, il conseille le repos en Dieu et voit dans cette pacification progressive de l'âme le signe de notre enracinement en lui. « Il faut maintenir son âme dans une certaine position uniforme par rapport à Dieu, et, dans les choses indifférentes mêmes, ne pas sortir d'un certain état de repos[4]. » Il ne sombre cependant pas dans le quiétisme car il recommande d'acquérir « *la solidité et la vérité des vertus*[5] » et la vie mystique vers laquelle il oriente les âmes est préparée par les longs et nécessaires préludes de l'ascèse et de ses purifications sensibles et spirituelles. Peut-être surtout cette passion de la science est-elle incompatible avec la pauvreté d'esprit qui est la condition de l'introduction de l'âme dans le Royaume de Dieu. La première Béatitude évangélique (*Mt* 5, 3 et *Lc* 6, 20) est interprétée par Libermann dans sa plus haute signification biblique et son intentionnalité mystique : « Bienheureux ceux dont l'esprit est pauvre, dont l'esprit ne se repaît, ni ne se remplit avec ardeur de connaissances créées, lesquelles sont des richesses terrestres pour lui!... Il faut que votre esprit soit pauvre, vide et nu devant Dieu, et alors il possédera Dieu

1. *L.S.*, I, 406-407. Lettre du 23 janvier 1838 à M. Grillard. SAINT THOMAS, *IIa-IIae*, a analysé la studiosité et la curiosité. P. BLANCHARD, *Studiosité et curiosité selon saint Thomas d'Aquin, Revue Thomiste*, 1953, III, 551-565.

2. *L.S.*, I, 421. Lettre du 11 février 1838 à M. de Conny.

« ... la curiosité de l'esprit, qui s'occupe d'une chose et d'une autre, qui aime à varier son objet, et se porte facilement sur quelque chose de nouveau... »

3. *L.S.*, I, 419. Lettre du 11 février 1838 à M. de Conny. Nous renvoyons à saint Augustin.

Conf., VIII, I, 1 : Nec certior de te sed stabilior in te esse cupiebam.

Conf., XI, XXX, 40 : Et stabo atque solidabor in te, in forma mea, veritate tua.

4. *L.S.*, I, 421. Lettre du 11 février 1838 à M. de Conny.

5. *L.S.*, I, 418. Lettre du 11 février 1838 à M. de Conny. Souligné dans le texte.

Il serait tentant de comparer Fénelon, ce grand seigneur, et Libermann, ce pauvre homme, si différents par leur naissance, leur caractère, leur mission, et cependant si ressemblants par certains aspects de leurs personnalités (fragilité physique, affectivité dominante, ardeur missionnaire, tendances diplomatiques, charisme de l'influence, irrésistible fascination) et de leurs conceptions (abnégation et paix). Tous deux, dans leurs lettres, exaltent cette paix intérieure, prêchent ce repos en Dieu. Ces conseils n'ont cependant pas la même résonance psychologique. Libermann est un optimiste et Fénelon, un pessimiste. Libermann est un mystique authentique qui vit ce repos qu'il décrit et Fénélon un mystique d'imagination et de désir, rivé à la détresse de la pure absence. Libermann est un homme à qui Dieu suffit et Fénelon est un sentimental qui a encore besoin des hommes et qui voudrait se contenter de Dieu.

Cf. P. BLANCHARD, *Jacob et l'Ange*, La connaissance de soi-même, pp. 93-101. Desclée De Brouwer, 1957.

avec la surabondance de sa lumière et de ses grâces. Quant à la recherche des sentiments de piété, lorsque votre esprit sera plus pur, vous en serez plus dégagé. Cette pureté d'esprit est essentiellement nécessaire pour acquérir le don parfait de la foi, vertu de l'intelligence, qui ne peut subsister parfaitement avec le défaut opposé à la pureté et à la nudité de l'esprit[1]. »

M. Libermann ne se laisse pas impressionner, au sein de sa certitude, par une objection que susciteraient des considérations apostoliques. La science n'est-elle pas un moyen de conquête des âmes ? Il réagit en affirmant que « les savants ne savent que former des savants comme eux[2] » ; que « la grande science est celle que Dieu donne à ses saints » ; que « c'est celle-là qui sanctifie les âmes[3] » et que « ce n'est point par la science humaine que les saints ont converti tant d'âmes, mais par l'Esprit de Dieu dont ils étaient pleins[4] ».

Dans une lettre où il traite de la science et de la sainteté du prêtre, il groupe, dans une synthèse, tous ces dangers qu'entraîne le goût trop prononcé pour l'étude : « Cette passion est une des plus fortes. Elle paraîtrait une vertu aux yeux de quelques-uns ; mais il n'en est pas moins vrai que c'est un véritable vice qui éloigne de Dieu, nous rend le recueillement extrêmement difficile, dessèche le cœur, remplit l'âme d'amour-propre, la rend moins susceptible de recevoir les grâces et les lumières de Dieu dans les choses spirituelles, et moins fidèle à se renoncer... ; on devient aveugle quant aux choses de la perfection[5]. » Le plus redoutable de ces effets est la diminution ou la perte ou la difficulté du recueillement. Toutes les fois que le recueillement diminue, la santé de l'âme est en danger, la sainteté est en recul : « Sans le recueillement, notre esprit prend peu à peu l'habitude d'agir par lui-même et indépendamment de Dieu. Cela est déjà un mal en soi ; mais il en résulte encore un plus grand, en ce que notre esprit acquiert alors une activité naturelle extraordinaire, qui le rend incapable d'être souple et docile aux lumières divines, et devient un obstacle terrible à l'oraison, à la connaissance de soi-même et des âmes, et à l'action de la grâce en elles. Croyez-moi, toutes ces choses je les ai vues et constatées bien des fois et en bien des personnes[6]. » Il indique, dans la même lettre, le signe auquel on reconnaîtra que l'étude est devenue une

1. *L.S.*, I, 408. Lettre du 23 janvier 1838 à M. Grillard.
2. *L.S.*, II, 73. Lettre du 22 août 1838 à M. Grillard.
3. *L.S.*, II, 73. Lettre du 22 août 1838 à M. Grillard.
4. *L.S.*, II, 348. Lettre de 1839 à M. Melhet. « ... parmi les hommes doctes qui s'occupent des sciences et de la littérature, beaucoup n'ont jamais fait grand-chose pour le salut des âmes. Ils se sont fait de grands noms, mais parmi les hommes. »
5. *L.S.*, II, 417. Lettre de 1839 à un séminariste.
6. *L.S.*, II, 419. Lettre de 1839 à un séminariste.

passion naturelle et, comme telle, constitue un péril pour la vie surnaturelle : l'existence, dans les cas les plus graves, et la qualité, dans les situations moins alarmantes, du recueillement sont compromises ; on est plus attentif à l'objet, on est plus entraîné par le rythme de son étude que par la recherche de Dieu : « On peut craindre en soi cette passion quand, en se mettant à l'étude, on y apporte beaucoup d'empressement, qu'on est tout absorbé et qu'on ne pense au recueillement qu'au moment de la prière ; quand on a de la peine à se recueillir avant, pendant ou après l'étude ; quand on aime à en parler ; quand enfin la pensée en revient sans cesse dans les oraisons et les exercices de piété. En tous ces cas, il faut se tenir bien sur ses gardes [1]. »

Il est des obstacles qui doivent être franchis parce que s'imposent des devoirs ; il est des périls qui peuvent être évités si des précautions sont prises et si des méthodes judicieuses sont employées. Un séminariste et un prêtre ne peuvent ni ne doivent renoncer à l'étude. Aux séminaristes M. Libermann n'a cessé de rappeler cette obligation ; s'adressant aux professeurs, il insiste sur la conscience professionnelle. A un prêtre chargé de l'enseignement de la philosophie, il écrit : « Préparez avec soin vos classes et faites en sorte de bien acquérir la science nécessaire, même de l'acquérir à la perfection. » Dans la même lettre, il dicte la tactique à suivre vis-à-vis des élèves : « Si vous en voyez de paresseux, faites-les travailler par un motif de piété. Si vous en voyez de trop empressés, modérez-les et apprenez à tous à travailler avec un grand esprit de piété, par un principe de foi et non par passion [2]. »

Les consignes libermanniennes se résument en cette formule : des études nécessaires avec un esprit intérieur. Étudier selon Dieu et en Dieu. Pour le choix des études, celles qui correspondent à une obligation. « Appliquez-vous aux sciences nécessaires [3]. » Pour le prêtre, « la science du souverain Prêtre [4] », la science sacrée. Il se montre implacable pour les connaissances profanes : « Comment, mon cher, vous n'auriez pas honte d'aller vous amuser avec les fadaises d'Homère et de Virgile, et vous laisseriez de côté le saint Évangile et saint Paul! Cela serait impensable! Car, enfin, prenez les plus belles et les plus parfaites littératures et les plus hautes sciences humaines ; qu'est-ce que cela à côté des vérités divines qui sont dans les Écritures? Ce sont les amusements et les jeux d'enfant de l'esprit humain, tandis que le divin Évangile et saint Paul

1. *L.S.*, II, 418. Lettre de 1839 à un séminariste.
2. *L.S.*, II, 72 et 74. Lettre du 22 août 1838 à M. Grillard.
3. *L.S.*, I, 407. Lettre du 23 janvier 1838 à M. Grillard.
4. *L.S.*, II, 345. Lettre de 1839 à M. Melhet.

renferment les vérités éternelles, qui seules sont quelque chose et sauvent les âmes[1]. » Il a conscience qu'il se laisse emporter. Il rectifie sa pensée en atténuant ses affirmations : « Ce n'est pas que je veuille condamner ces sciences misérables ; elles ont leur utilité ; mais je ne puis supporter qu'un séminariste, qui a de si grandes choses à connaître et à apprendre, aille s'amuser aux sottes lumières de l'esprit humain, et qu'il néglige le brillant éclat des lumières divines[2]. » Libermann entend qu'on respecte la hiérarchie des valeurs, qu'on ne mette pas sur le même plan la science de Dieu et la science humaine, les connaissances de devoir et les connaissances de plaisir, l'important et l'intéressant. Il est équilibré. Si ces lignes nous offusquaient trop et si, à les lire, on risquait le diagnostic d'anti-humanisme, on pourrait revenir à saint Augustin qui, dans les *Confessions*, reproche à ses maîtres — *venditores grammaticae* (I, XIII, 22) — de l'avoir initié aux vices à travers les fictions littéraires (I, XVI, 25) et, par ce revêtement esthétique, lui ont rendu aimables les pires turpitudes : amours coupables d'Énée, suicide amoureux de Didon, performances sexuelles de Jupiter. Les Écritures auraient étayé le frêle sarment de son cœur (I, XVII, 27). Augustin n'était pas un séminariste.

Aux études nécessaires, il faut se livrer avec la pureté d'intention, en sachant reconnaître les fausses justifications[3] et dans un esprit de recueillement : « Ne commencer que lorsqu'on se sent dans l'état où l'on est pendant son oraison ; puis, conserver cette tendance de l'âme et cet amour du cœur. » — Ne pas précipiter le rythme du travail : « éviter une espèce d'avidité ; et, tout en s'appliquant solidement, se maintenir toujours dans la subordination au divin amour...[4]. » Quelle sera l'efficacité des études entreprises avec cette intention, poursuivies à ce rythme, contrôlées par cette volonté de recueillement ? Libermann est optimiste et il envisage avec sérénité les résultats de cette méthode spirituelle de culture intellectuelle. « ... Loin de nuire à la science, la piété lui sert beaucoup ; une vraie et solide piété et dévotion développe, rectifie et perfectionne considérablement l'esprit, et le rend beaucoup plus capable[5]. » L'attention à Dieu en effet purifie, unifie et fortifie l'esprit, rend plus vraies, plus fermes, plus durables toutes les autres attentions.

1. *L.S.*, II, 346. Lettre de 1839 à M. Melhet.
2. *L.S.*, II, 347. Lettre de 1839 à M. Melhet.
3. *L.S.*, II, 418. Lettre de 1839 à un séminariste.
« On se fait à ce sujet beaucoup d'illusions ; on se redit dans son esprit, ou plutôt dans son imagination, les bons motifs qu'on a d'étudier, on les affirme en la présence de Dieu, et puis 'on se laisse aller, et c'est purement la passion qui nous entraîne. »
4. *L.S.*, II, 420. Lettre de 1839 à un séminariste.
L.S., II, 72. Lettre du 22 août 1838 à M. Grillard.
« Faites attention à ce que tout se fasse selon Dieu et en Dieu. »
5. *L.S.*, II, 74. Lettre du 22 août 1838 à M. Grillard.

Libermann est donc plus assuré des dangers que l'on court en cultivant la science qu'il n'est confiant dans les méthodes que l'on utilisera pour en atténuer les effets. Aussi l'étude est-elle entrevue par ce spirituel comme « un mal nécessaire[1] », mal d'autant plus grave que l'étude concerne le domaine de l'esprit[2]. Certains pensent que *l'intellectuel sauve le spirituel.* Il doit le conditionner ; souvent il le refoule, le remplace ou le détruit. Ne serait-ce pas *le spirituel qui sauverait l'intellectuel?*

2. *La théologie*

> « Science purement surnaturelle, qui s'acquiert dans la contemplation et par un don de Dieu... rare dans l'Église... »
>
> *L.S.*, II, 417.
>
> *Lettre de 1839 à un séminariste.*

Science nécessaire, la théologie! François Libermann fit personnellement de bonnes études théologiques. Ses longues, précises et doctes dissertations, dans le *Commentaire de Saint Jean,* sur la Trinité, sur l'Incarnation, sur l'Eucharistie, le prouvent abondamment. La déclaration qui ouvre ces pages doit être prise avec un certain scepticisme : « Celui qui a écrit ces choses n'a fait que peu de théologie élémentaire, telle qu'on la voit dans les séminaires de France ; encore a-t-il étudié faiblement, et il n'a pas ouvert de livre de théologie depuis environ dix ans. Aussi a-t-il oublié totalement ce qu'il a vu dans son cours[3]. » Quelle que fût la valeur de l'enseignement qui était donné à Saint-Sulpice dans les années 1830-1835, malgré les limites qu'imposait à son application son état nerveux, il est indubitable que l'attention de l'étudiant avait été fervente et excellente l'assimilation des diverses matières. Il est vrai que ses intuitions mystiques, sa contemplation passive lui avaient permis

1. *L.S.*, II, 72. Lettre du 22 août 1838 à M. Grillard.
« Il faut bien vous graver dans la tête, que l'étude est pour vous un grand empêchement à la perfection. Elle est nécessaire, mais elle vous fait du mal. C'est donc un mal nécessaire ; tâchez de vous y appliquer purement et saintement, afin de vous préserver de la dissipation, de la froideur et de l'indifférence qu'elle engendre. »
2. *L.S.*, II, 420. Lettre de 1839 à un séminariste.
« Pour l'étude, le danger est d'autant plus à redouter, que l'action étant plus spirituelle, nuit davantage à l'âme... »
3. *C.S.J.*, p. VI.

une pénétration des mystères que la réflexion spéculative à elle seule n'aurait pu assurer [1].

A La Neuville, sous sa direction et son contrôle, les études théologiques furent sérieuses [2]. Décrivant à Mère Javouhey l'état du Séminaire du Saint-Esprit avant la fusion, il lui confie : « Vous ne sauriez croire, ma bonne Mère, combien il est nécessaire, absolument nécessaire de suivre les jeunes gens, de s'en occuper sans relâche, pour leur inspirer le goût des études sérieuses et fortes de la théologie et de l'Écriture Sainte [3]. » Parmi les disciplines ecclésiastiques, ce fut incontestablement l'Écriture Sainte qui eut ses prédilections et qui vivifia sa théologie dogmatique qu'illuminaient par ailleurs les élévations bérulliennes de l'École française [4]. En théologie morale, en un temps où s'élevaient d'âpres polémiques autour des théories probabilistes, il conseillait de suivre hardiment saint Alphonse de Liguori [5]. Il obéissait en ce domaine à des vues pastorales. Il déplorait que l'étude du droit canonique fût si négligée en France [6] ; il conseillait et encourageait des recherches dans le domaine liturgique où régnait à cette époque une trop large fantaisie. Il souhaitait une codification que devait préparer le classement des documents. N'était-ce pas un Juif qui avait lu les longues pres-

1. Dans une lettre dont le destinataire n'est pas connu — Très Cher Frère — et dont la date n'est pas indiquée, se glisse une allusion discrète aux difficultés qu'il a connues au cours de ses études : fatigue de l'application, angoisse des interrogations, humiliations.

« Pour votre étude, j'étais comme vous les premières années de mon séminaire. Que faire à cela ? Il faut passer par cette humiliation ; restez-y de plein cœur, savourez-la le mieux que vous pourrez, toutes les fois que vous serez interrogé ; cependant, ne négligez pas le travail. Employez-y un peu plus de temps, afin de n'avoir pas besoin de vous pousser pour apprendre vos leçons ; vous serez peut-être moins agité. »

(*L.S.*, III, 7-8 et *N.D.*, III, 132-133. Lettre de 1841 à X.)

2. *Compléments*, 53. Témoignage de M. Lamoise. « Ce fut au mois d'octobre 1844 que nous commençâmes... un cours de théologie qui n'a pas été discontinué jusqu'à présent. M. Schwindenhammer, aujourd'hui notre R. P. Général, fut notre professeur pour le dogme que nous étudiâmes d'une manière développée et très approfondie selon la méthode du Séminaire de Strasbourg... Je trouvais un bonheur indicible dans l'étude de la théologie d'autant plus qu'elle allait de pair avec notre Noviciat, j'y allais quasi comme à la méditation. Notre Vénérable Père avait trouvé le secret de me faire avoir un grand goût pour la méditation de l'Écriture Sainte, qui est un secours si puissant pour l'étude de la théologie. »

3. *N.D.*, VII, 85. Lettre du 9 mars 1845 à Mère Javouhey.

4. *L.S.*, II, 346. Lettre de 1839 à M. Melhet.

« Si vous voulez avoir encore une matière d'étude en voici une bien plus importante que votre philosophie : c'est l'Écriture Sainte. »

5. *N.D.*, II, 477. Lettre du 16 juin 1841 à M. Tisserant.

« Ne professez pas une doctrine sévère. Je ne suis pas théologien, et ne devrais pas vous parler de cela. J'espère cependant vous assurer que les principes sévères sont ruineux pour les âmes. Suivez hardiment saint Liguori. »

N.D., III, 162-163. A. M. Clair, sans date.

« Je crois qu'on ne doit faire aucune difficulté, n'avoir aucun scrupule ; la science et le talent de quelques théologiens français ne sauraient contrebalancer dans mon esprit la seule autorité de l'Église Romaine, qui fait enseigner cette doctrine dans toutes les écoles de théologie, et décide, d'après elle, dans tous ses saints Tribunaux. A combien plus forte raison cette autorité de quelques habiles Français est mince, de peu de valeur, si vous joignez à l'Église Romaine toutes les autres Églises, sans en excepter une seule, et même une bonne et peut être la majeure partie de l'Église de France. »

6. *N.D.*, X, 279. Lettre du 3 août 1848 à M. Loevenbruck.

criptions du Lévitique, pour qui la Loi de Dieu et les lois qui l'incarnent sont sacrées ?

Les séminaristes, pendant la période de leur formation, devaient s'appliquer exclusivement à l'étude des sciences sacrées. Dans une lettre du 24 février 1838, expédiée de Rennes, il recommande à M. Telles, sulpicien, de combattre, chez les élèves, l'affection passionnée des sciences et des arts humains et naturels : « Dans les choses sacrées je trouve qu'il est dangereux et extrêmement nuisible de leur faire voir des choses de science et d'art humains. Je ne sais pourquoi je ne puis me sortir de la tête l'idée que c'est une espèce de sacrilège. Les séminaristes doivent tourner toutes leurs pensées vers leurs études saintes et très saintes, mais uniquement d'une manière sainte[1]. » On peut se livrer à la musique mais comme David, à condition qu'elle porte au recueillement, à la louange de Dieu[2]. C'est moins un mystique qui parle qu'un homme pénétré de la spiritualité de l'Ancien Testament. Saint François de Sales, animé par son optimisme humaniste, aurait présenté une conception plus ouverte — *omnia vestra sunt* — (*1 Co* 3, 22). Saint Augustin, par contre, dans sa psychanalyse des diverses concupiscences et de leurs plus subtiles manifestations, penché sur son expérience personnelle, condamnait tout ce qui pouvait réveiller, exciter la vie des sens (*Conf.* X, xxx, 41). Pour le P. Libermann, le prêtre est un homme qui, choisi par Dieu pour le ministère des autels, doit être revêtu et comme enveloppé de la sainteté de Dieu, qui est d'abord séparation du profane. « Tu le traiteras, le prêtre, comme un être saint car il offre la nourriture de ton Dieu. Il sera pour toi un être saint car je suis saint, moi qui vous sanctifie » (*Lv* 21, 8). On comprend, dans ce contexte, l'expression « sacrilège » et surtout la formule qui l'introduit et qui traduit une structure mentale. « Je ne sais pourquoi je ne puis me faire sortir de la tête l'idée... »

Si les autres sciences sont exclues du programme, l'application à la théologie elle-même comporte des dangers spirituels. Elle peut devenir une passion naturelle[3]. Paul Carron qui, pour cause de maladie, a dû interrompre ses études, est vite consolé : « Ne vous inquiétez pas de ne pas pouvoir travailler et acquérir la science, même la science sacrée de la théologie et de la sainte Écriture ; car je vous assure qu'il se mêle là aussi bien de la vanité et de l'amour-

1. *N.D.*, I, 380-381. Lettre du 24 février 1838 à M. Telles.
2. *N.D.*, III, 287. Lettre du 29 septembre 1842 à M. Nicolas.
« Mais si la musique dérange, si elle lie intimement avec les séminaristes dissipés qui nous dissipent aussi, si on a eu autrefois de la passion pour cet art, si on y a encore trop de goût, si nos exercices de piété et nos études risquent d'en souffrir, il faut la laisser de côté. »
3. *N.D.*, III, 287. Lettre du 29 septembre 1842 à M. Nicolas.
« Purifiez sans cesse votre cœur, afin de ne pas laisser devenir passion ce goût naturel pour la théologie. »

propre, et c'est là encore, une grande affliction d'esprit pour un très grand nombre[1]. » Mais à ceux qui sont dans les meilleures conditions pour poursuivre leurs études il fournit une méthode, judicieuse en tous points, qu'il a dû employer lui-même et dont il a vérifié l'efficacité. Dans l'ensemble et les détails de ces conseils se reflètent les qualités de son esprit et les caractéristiques de sa personnalité. Esprit analytique et logique, il veut comprendre avant d'apprendre ; selon les règles de Descartes, il décompose la totalité en ses diverses parties ; il s'arrête aux preuves. Le travail de la mémoire sera réduit au minimum mais il est indispensable de retenir l'énoncé des thèses fondamentales et les textes justificatifs du Magistère et de l'Écriture Sainte. Avant tout, la réaction personnelle devant le sujet qui est proposé à la réflexion. La question est parfaitement assimilée si l'étudiant peut, en en reproduisant la substance, l'exposer dans sa terminologie à lui et en se dégageant du texte de l'auteur. « Étudiez avec plus de méthode que vous ne faites, car c'est peut-être ce qui manque. Tâchez de comprendre d'abord les textes avant de les apprendre par cœur ; scrutez-en toutes les parties, et surtout ce qui doit servir de preuve ; ensuite, apprenez. Pour votre leçon, divisez-la bien, classez-en les idées dans votre esprit, à votre façon, sans vous tenir rigoureusement à la classification de l'auteur ; fixez votre esprit sur le nombre et le genre de preuves qui sont employées. Apprenez vos leçons de manière à les comprendre, et, sans vous en tenir jamais à la lettre de l'auteur, rendez-vous en compte en d'autres termes, tels qu'ils vous viendront. Saisissez seulement le fond de la matière et les preuves, selon vos idées et votre manière ; il suffit que vous vous en rendiez compte. Il n'y a que les propositions et les textes qu'il faut apprendre par cœur[2]. »

La méthode intellectuelle est mise au point et magistralement. Plus important est l'esprit qui doit animer l'étudiant au cours de cette recherche. Le principe fondamental est que la sainteté est plus importante que la science, que la science est nécessaire mais secondaire, que la théologie doit donc être étudiée de telle façon qu'elle ne nuise pas à la piété, c'est-à-dire avec un esprit intérieur. Le P. Libermann en vient ainsi à distinguer trois sortes de science théologique. Le texte est capital :

« Il y a trois sortes de science (je parle toujours ici de la science de la théologie). La science *naturelle* acquise purement et simplement par le travail et l'application continuelle de l'esprit, lequel s'y adonne avec toute son ardeur et son opiniâtreté, de manière à en

1. *L.S.*, II, 267. Lettre du 15 juin 1839 à M. P. Carron.
2. *L.S.*, III, 8 et *N.D.*, III, 133. Lettre de 1841 à un séminariste.

être absorbé et à se fonder sur ses propres forces pour l'acquérir. Il est certain que cette science est purement naturelle (quoique son objet soit la science surnaturelle), et point du tout la science d'un prêtre. Un homme qui passerait ainsi son séminaire ferait peu de choses pour le salut des âmes. La seconde est la science *purement surnaturelle*, qui s'acquiert dans la contemplation et par un don de Dieu, d'une manière infuse. Celle-ci est toute sainte ; mais elle n'est pas donnée à tout le monde, et même elle est rare dans l'Église. Il ne faudrait pas s'appliquer à l'avoir, ce serait une présomption, parce que c'est un don élevé de la grâce. La troisième, celle à laquelle tous les séminaristes doivent s'adonner, pourrait être appelée *mixte*. Elle s'acquiert lorsque, par un principe purement surnaturel, comme celui de plaire à Dieu et de faire sa volonté sainte, on applique sérieusement ses facultés naturelles à l'étude, plein de confiance en Dieu et dans un esprit de recueillement et d'amour pour lui [1]. »

Ce texte ne saurait manquer de susciter, de la part de certains théologiens, sinon des objections irréductibles, du moins des demandes d'explication. Le P. Libermann contesterait-il à la théologie son statut proprement scientifique, qu'a établi saint Thomas d'Aquin et qui est fondé sur la spécificité de son objet et de sa méthode? Ne confondrait-il pas théologie spéculative (dogmatique ou morale) et théologie mystique? A l'intérieur de la théologie mystique, qui est une science et un art (principes et méthodes de l'union à Dieu), se refuserait-il à considérer son aspect proprement théorique? Enfin, ne reconnaîtrait-il pas la fonction de la théologie spéculative (étude des mystères) et de la théologie morale (étude des vertus) dans l'élaboration de l'expérience spirituelle? Certes, il aurait accepté qu'on lui reprochât de n'être pas théologien et de ne pas savoir de théologie. Mais, dans son humilité, les droits de la vérité auraient été sacrifiés. Il était trop soucieux de logique pour se permettre et transmettre des confusions graves, trop préoccupé d'équilibre pour nier toute autre théologie que la théologie mystique. En proposant cette distinction, il se place dans une perspective de direction spirituelle ; il essaie de définir le climat dans lequel un séminariste doit étudier la théologie pour que cette étude ne compromette pas l'élan de sa piété mais qu'elle s'insère dans son plan de sanctification personnelle. Tout d'abord il le met en garde contre un esprit rationaliste qui dégrade la science théologique, surnaturelle dans son objet et ses principes, en une science naturelle. Saint Thomas d'Aquin, tout en prouvant que la théologie est réellement une science, déclare aussitôt qu'elle est une science spéciale,

1. *L.S.*, II, 416-417. Lettre de 1839 à un séminariste. Les trois adjectifs sont soulignés dans le texte par l'auteur.

la participation dans la foi à la science de Dieu : « ... sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est Dei et beatorum [1]. » Une méthode rationaliste ou rationalisante est périlleuse pour celui qui l'a adoptée et elle est désastreuse même pour la pénétration de l'objet qui, surnaturel, ne peut être saisi même imparfaitement, par des mécanismes naturels. La théologie qui est une science est aussi une sagesse et le théologien, dit saint Thomas, sous l'influence du Saint-Esprit, juge « per modum inclinationis », c'est-à-dire par connaturalité avec le divin [2]. Cependant, le P. Libermann prémunit autant son disciple contre l'illuminisme pseudo-mystique que contre le rationalisme. Il ne le précipite pas dans l'expérience mystique réservée à ceux qui atteignent Dieu par ce mode intuitif et purement passif de connaissance. Les plus grands théologiens de l'Église — saint Augustin, saint Bernard, saint Thomas, saint Bonaventure — ont été en fait et en même temps d'éminents mystiques. Leur expérience spirituelle et leur expérience théologique avaient d'intimes et mystérieux rapports. Leurs « sommes » théologiques et les « itinéraires » de leurs âmes vers Dieu n'étaient pas des voies parallèles. Enfin, le P. Libermann, après avoir fermé ces deux chemins, l'un trop humain, celui de la raison, l'autre trop divin, celui de l'Esprit seul, ouvre la voie de la foi pure, dépouillée, solide, agissante par l'amour. L'intention de l'étudiant sera surnaturelle comme est surnaturel l'objet auquel il s'applique. Si Dieu est celui qui est recherché, connu, c'est aussi celui qui assiste l'étudiant dans sa recherche.

A la lumière de cette triple distinction pourrait se construire une typologie avec ses types les plus représentatifs : le théologien rationaliste [3], le théologien mystique, le théologien de foi [4]. Il est certain que, pour Libermann, la théologie doit normalement être étudiée dans un esprit d'oraison, progresser dans l'espace du recueillement, s'achever dans la prière, sinon dans la contemplation active de la foi vivante. Il écrit à Paul Carron, de Rennes, le 30 octobre 1837 : « Vous me demandez s'il faut considérer le mystère auquel on vous applique par manière d'entendement. Non, très cher, mais par manière d'abandon [5]. » Il est non moins évident pour lui que le mode le plus élevé de connaissance de Dieu est celui de l'oraison.

1. Saint THOMAS D'AQUIN, *S. Th.*, Ia pars., q. 1, a. 1.
2. *Ibid.*, Ia pars., q. 1. a. 6, ad. 3um.
3. Michael PFLIEGLER, *Prêtres et Sacerdoce*, Mame, 1956, ch. IV de la 2e partie : Le prêtre éclipsé par le théologien, pp. 281-292.
4. M. L. GUÉRARD DES LAURIERS, o.p., *Dimensions de la Foi*, Éd. du Cerf, 1952. La foi est, dans le sujet humain, la réaction spontanée de l'intelligence devenue sensible à la vérité divine ; la foi consiste objectivement dans l'intégration de la créature raisonnable à l'ordre de la vérité divine.
5. *L.S.*, I, 336. Lettre du 31 octobre 1837 à un séminariste.

C'est là le thème dominant du *Commentaire de Saint Jean*[1]. Le vrai théologien est celui qui étudie Dieu, qui étudie Dieu pour Dieu, qui étudie Dieu en Dieu.

Il est à craindre que le malaise créé par les réflexions de Libermann ne soit pas entièrement dissipé et que la conception qu'il défend oscille, sans pouvoir se fixer, entre deux pôles : la théologie scientifique et la théologie sapientielle et sans recevoir un statut qui la définisse rigoureusement. C'est moins, nous semble-t-il, la conception libermannienne qui fait problème que la structure de la théologie elle-même. Il est indéniable que la théologie, science de foi, se développe, si cette foi est vivante, sous l'influence de la charité. C'est cette fonction de la charité et de la contemplation dans l'intelligibilité du donné révélé qui se doit d'être prise au sérieux. Sans le professer explicitement, saint Thomas d'Aquin élaborait ses travaux dans cette lumière d'amour, ce climat de connaturalité. Saint Bonaventure préconisait une méthode qui ne fut pas suivie. L'idée fut reprise par Louis Bail dans sa *Théologie affective* ou *Saint Thomas en méditations*, parue à Paris en 1654, par Thomassin dans ses *Dogmata theologica* (1680-1689), par Contenson dans sa *Theologia mentis et cordis* (1668-1669). Ce dernier envisageait la nécessité d'un « commercium theologiae et pietatis ». Les considérations spirituelles, cependant, devenaient plutôt des conclusions pieuses des exposés théologiques que des éléments générateurs de la structure théologique elle-même. On tombait dans l'erreur qu'il fallait éviter. Le problème judicieusement soulevé était résolu selon une méthode de facilité qui tendrait à déprécier cette tentative. Au XIXe siècle, des auteurs reprenaient cette piste : en pionnier, le P. Faber, dans ses écrits où la théologie dialogue avec la poésie, Charles Sauvé qui, à partir de 1897, lance treize volumes d'*Élévations dogmatiques* avec *Dieu intime, Jésus intime*... Tanquerey, à côté de ses blocs de théologie dogmatique et morale, pour être complet, publie un *Précis de théologie ascétique et mystique* et *Les dogmes générateurs de la piété*. Ces auteurs eurent le rare mérite de revivifier, par un souffle de pure théologie, le domaine de la piété. Il restait toujours à la théologie d'intégrer, dans son effort d'investigation, l'expérience positive de contemplation religieuse. Les ouvrages que nous citons, loin de combler l'abîme, par leurs titres seuls révèlent la grave rupture qui s'est consommée entre la mystique et la théologie.

Faut-il insister sur les conséquences désastreuses de ce « divorce » entre la théologie et la mystique[2] ? A la limite, une théologie abstraite

1. *C.S.J.*, 40-41, 76, 398, 432-433, 527.
2. Dom Fr. VANDENBROUCKE, o.s.b., *Le divorce entre théologie et mystique. Ses origines*, dans *Nouvelle Revue théologique*, 1950, 372-389.

qui n'est plus traversée par l'amour et qui ne peut préparer à la vie spirituelle et une mystique sentimentale qui n'est pas solidement justifiée par la doctrine. C'est dans la ligne, pensons-nous, d'une *théologie monastique* que cet effort a les meilleures chances d'aboutir. « Si tu es théologien, tu prieras vraiment, disait Évagre, et si tu pries vraiment, tu es théologien [1]. »

3. *Science et sainteté*

> « Il y a, dans certains séminaires, un grand et double mal : on y exalte trop la science, et, sans y faire attention, on rabaisse la sainteté. »
>
> *L.S.*, I, 487.
>
> *Lettre du 23 avril 1838 à M. Kervoal.*

A réfléchir sur la position que prend le P. Libermann par rapport à la théologie, on comprend vite que, dans son échelle des valeurs, est placée à son sommet la sainteté, l'univers de l'union à Dieu, et, sans qu'il y ait continuité avec lui, sont considérés comme un moment, l'étape de la science, le domaine de la théologie. La théologie, science de Dieu, doit être ordonnée à l'union à Dieu. L'union à Dieu peut exister dans l'âme la plus simple et l'esprit le plus puissant peut se trouver très loin du Dieu dont il disserte. C'est sur cette nécessité et cette discontinuité d'une double recherche que porte, auprès des séminaristes, tout son effort de persuasion. Il en va de la justification suprême de leur vie. Il importe de détruire une double illusion, la valeur spirituelle d'une science divine qui ne tournerait pas à aimer et la conception spéculative, « imaginaire » de la sainteté.

Très souvent le P. Libermann rapproche science et sainteté et, dans ces analyses comparatives, éclatent la pureté de la seconde et l'ambiguïté de la première. Le salut personnel de l'homme, c'est la sainteté qui l'assure et non pas la science [2]. Alors, pourquoi exalte-t-on si souvent et dans tant de milieux — même spirituels — la science au détriment de la sainteté ? Il avait rencontré et il déplorait

1. Dom Jean LECLERCQ, o.s.b., *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Éd. du Cerf, 1957, ch. IX: La théologie monastique, pp. 179-217. Le texte d'Évagre dans *De oratione*, *P.L.*, 79, 1179.

2. *E.S.*, S., 2, *Entretiens de piété*, premier entretien.
« On ne se sauve pas par la science mais par la sainteté. »

cette mentalité qui régnait dans certains séminaires. C'est là une perversion des valeurs qui est intolérable et qui nuit gravement à la formation et à l'intégrité de l'esprit sacerdotal[1]. La science est ordonnée à la sainteté et dans la fonction qu'elle remplit dans la genèse de la vie intérieure et dans le rôle qu'elle est appelée à jouer dans le ministère. Et si ce déséquilibre dans le jugement et dans l'action s'introduit et se consolide, c'est à la faveur de fausses motivations qu'une auto-analyse doit s'acharner à découvrir. « Notre-Seigneur se trouve assez de gens dans le monde qui ne demandent pas mieux que de l'honorer par leur science, parce qu'ils en seront honorés les premiers[2]. » Cette science de Dieu dont un esprit créé, sous l'influence de la grâce, saisit quelques aspects, a pour fin dernière la louange de Dieu dont est pressentie la source infiniment lumineuse et inaccessible (*1 Tm* 6, 16). La science théologique est toujours limitée et par les possibilités du sujet et par l'infinité mystérieuse de l'objet ; la sainteté, par contre, ne connaît que la mesure qu'impose à son mouvement notre propre lâcheté[3].

La nature de la sainteté explique à elle seule sa transcendance par rapport à la science. Elle n'est pas de l'ordre des grandeurs de l'esprit mais de la charité, elle est surnaturelle. « La grande science est celle que Dieu donne à ses saints[4]. » Transcendant, le saint l'est et par sa structure et par sa mission et par son efficacité. Le saint est une création de la grâce ; c'est à l'abondante effusion du Saint-Esprit qu'il doit cette vie nouvelle qui l'envahit et que, par moments, il expérimente[5]. Le Saint-Esprit agit sur lui avec plénitude et établit entre son âme et Dieu des liens d'intimité et de familiarité[6]. Sous

1. *L.S.*, I, 487. Lettre du 23 avril 1838 à M. Kervoal.

« Il y a, dans certains séminaires, un grand et double mal : on y exalte trop la science, et, sans y faire attention, on rabaisse la sainteté. Il faut imprimer dans l'esprit des jeunes gens un désir ardent de la plus haute perfection, et leur donner une idée de la science comme d'une chose nécessaire, il est vrai, mais nécessaire d'une nécessité secondaire et accessoire, de manière qu'il faille travailler de tout son cœur, mais de ne pas y attacher une si haute importance, et ne travailler parfaitement que parce qu'il le faut. Si on ne travaillait pas, on ne saurait avoir une piété véritable ; mais la piété est l'essentiel dans le sacerdoce. »

2. *L.S.*, II, 73. Lettre du 22 août 1838 à M. Grillard.

3. *L.S.*, II, 414. Lettre de 1839 à un séminariste.

« La science de la théologie est nécessaire, mais d'une nécessité secondaire. De plus, elle n'est pas nécessaire dans toute son ampleur et selon toute l'étendue qu'on peut lui donner ; mais il y a une certaine mesure qui suffit, tandis que pour la sainteté il n'y en a pas. »

Il semble bien qu'il y ait une allusion au texte fameux de saint Bernard dans le *De diligendo Deo*, au ch. I. « La raison pour laquelle on aime Dieu, c'est Dieu lui-même ; et la mesure de cet amour, c'est de l'aimer sans mesure » (Éd. Béguin, p. 29). — ch. VI : « Puisque l'amour qui tend à Dieu tend à l'immense, à l'infini — car Dieu est infini et immense — quelle fin, quelle mesure pourrait-il y avoir, à notre amour ? » (pp. 50-51.)

4. *L.S.*, II, 73. Lettre du 22 août 1838 à M. Grillard.

L.S., I, 350 et II, 194. « Ce ne sont pas les livres qui donnent la science de Dieu. »

5. *C.S.J.*, ch. VII, 333. « Cette abondance de l'Esprit-Saint dont parle Notre-Seigneur en cet endroit (*Jn* 7, 39) fait les vertus extraordinaires et héroïques ; c'est là ce qui fait les saints. »

6. *C.S.J.*, ch. VII, 397. « Il lui (Notre-Seigneur) faut des âmes dociles et persévérantes dans la doctrine et dans la parole intérieure dont il parle (*Jn* 8, 31), pour qu'il se communique à elles, avec cette intimité qui fait les grands saints, pour qu'il leur donne ses lumières avec plénitude, et qu'il les admette dans sa sainte familiarité. »

cette influence, le saint obéit à des lois nouvelles qui déjouent les calculs de la raison. De la chair, il n'a plus la prudence. « Si on examine et raisonne, on amortit cette ferveur d'esprit qui fait tout ; tandis que les saints ont senti cette forte impulsion et, sans examen, s'y sont donnés tout entiers ; et c'est ce qui en a fait des saints... [1] » Le monde qui vit dans les horizons de la nature, de ses désirs et de ses forces, ne peut comprendre ce phénomène d'un autre ordre ; aussi est-il inutile de discuter avec lui sur la vie parfaite [2]. Le P. Libermann a remarqué que les saints sont souvent très admirés dans des milieux incroyants alors qu'ils sont persécutés par les leurs [3]. Le saint est, comme son Maître, un signe de contradiction. Il incarne et rayonne la vie divine ; il est agent de rédemption, et donc témoin de souffrance, victime ; il devient médiateur instrumental de grâce.

Le P. Libermann n'a pas manqué de souligner cette dimension historique du saint, tant du point de vue de son apparition que de celui de son efficacité. Le saint qui est suscité pour faire des saints [4], qui, à la suite de Jésus (*Lc* 12, 49), répand dans le monde le feu de l'amour de Dieu, est un saint incendiaire [5], est envoyé aux moments les plus tragiques de l'histoire. « Toutes les fois qu'une grande hérésie, un grand désordre s'est élevé, on y a vu paraître plusieurs saints plus éminents que de coutume [6]. » Le saint est un éclair dans la nuit de l'histoire, une parole du ciel dans le silence de Dieu. Il n'y a pas et il ne peut pas y avoir de philosophie de l'histoire si par philosophie de l'histoire on entend l'interprétation de la totalité du devenir par un unique principe ; un esprit créé ne peut embrasser cet ensemble ni par l'information ni par l'intuition. Une réflexion philosophique sur l'histoire est seule possible. Il y a par contre une théologie de l'histoire. Mais, si nous connaissons par la Révélation les intentions de Dieu et leur plan de réalisation dans le Christ, si par les prophéties les plus claires de Jésus et par l'Apocalypse nous sont ouvertes les perspectives finales, le terme et la fin se rencontrant, il est également impossible de suivre, dans le mouvement de l'histoire, la manifestation évidente de la volonté de Dieu. Les

1. *C.S.J.*, ch. VII, 330-331.

2. *L.S.*, II, 379. « Ne raisonnez jamais avec le monde sur la vie parfaite ; n'entrez jamais dans l'explication du pourquoi, au sujet de ce que vous faites ; contentez-vous de le traiter avec une très grande douceur. »

3. *C.S.J.*, ch. XII, 686-687. « Pourquoi les hommes de Dieu ont-ils toujours été réprouvés et contrariés, dans les œuvres qu'ils entreprenaient pour la gloire du Maître, par ceux qui étaient les plus capables de comprendre leurs bonnes intentions, l'esprit de Dieu qui les animait et l'excellence des œuvres qu'ils entreprenaient, tandis que les ignorants, et même ceux qui sont éloignés de Dieu, changent de vie et ont une pleine confiance en eux ? »

4. *L.S.*, II, 73. Lettre du 22 août 1838 à M. Grillard.

5. *E.S.*, 494. *Instructions aux Missionnaires*. « Pourquoi donc y a-t-il si peu de saints incendiaires ? » (ch. V).

6. *C.S.J.*, ch. VI, 229.

politiques se créent des théologies à leurs mesures et des théologiens, à la longueur de leurs compas, dessinent indûment des politiques. On peut cependant dégager des constantes, des lois. Le surgissement des saints, à certains moments plus angoissants de ce devenir, est indéniablement l'une de ces constantes. Cette insertion des saints dans la trame du temps purifie, oriente et transfigure l'histoire. Le salut des personnes est à chercher dans une méthode et une volonté résolue de sanctification ; le salut des sociétés dans la vocation pleinement assumée de quelques-uns à la sainteté la plus éminente. Ce ne sont pas les raisonnements qui changent les hommes, ni les dissertations qui transforment les structures, c'est la renaissance spirituelle, la révolution intérieure que seule promeut la sainteté. « ...Notre divin Maître est toujours le même envers toutes les âmes qui viennent à lui avec perfection ; mais ces âmes, malheureusement, sont rares dans nos siècles où l'on raisonne beaucoup et l'on fait peu [1]. » « Il est bien certain que les âmes innombrables qui ont été sauvées, l'ont été par le moyen des saints, et que ces saints n'ont aucunement employé la science pour les sauver, mais l'esprit de Dieu... [2] » Faillite du rationalisme et efficacité du mysticisme, telles sont les deux conclusions du P. Libermann. L'expérience individuelle et l'expérience historique confirment ses intuitions.

4. *La sainteté imaginaire*

Si le P. Libermann est convaincu qu'aucune continuité ne saurait être constatée entre la science théologique et la sainteté effective, il ne cesse, en même temps, de prévenir ses disciples contre un autre danger. Au sein de l'expérience spirituelle, la réflexion doit intervenir, la théorie éclairer l'action, la méthode la régler et l'intensifier. Cependant la sainteté est dans l'engagement. C'est cette suprême illusion d'une sainteté imaginaire qu'il faut à tout prix détruire. Ce n'est pas l'imagination qui fait les saints, en construisant des rêves et des mirages de perfection ; c'est la volonté, en brisant les obstacles, en consentant aux efforts, en consacrant sa liberté. A la connaissance spéculative imaginative, il oppose la connaissance pratique : « Il faut que... notre esprit, par une grâce surnaturelle, éprouve et palpe notre néant, qu'il s'y applique, qu'il se l'applique... [3] »

1. *C.S.J.*, ch. VII, 330-331.
2. *L.S.*, II, 415. Lettre de 1839 à un séminariste.
3. *E.S.*, 328. *De l'humilité.* Le P. Libermann poursuit : « Si cette vue est spéculative, notre esprit jouira comme de toute autre vue de la grâce que l'on prend d'une manière spéculative, et quelquefois ce ne sera qu'une vue naturelle dont on jouira comme de toute autre

Comme les moralistes du XVIIe siècle, il se livre à un procès de l'imagination. Cette faculté est à regarder comme une étrangère, une servante dans la maison, bavarde, indiscrète, indocile, ingouvernable qui, en rendant quelques services à sa maîtresse, les lui fait payer cher par ses sottises, servante qu'on ne peut renvoyer, qui est à supporter [1]. Les effets de l'imagination qui, pour le mal, sont extrêmes et durables, pour le bien par contre sont superficiels et éphémères. Le bien n'est aimé que sous sa forme exagérée, donc fausse [2]. Dans la solitude, les prestiges de l'imagination sont encore plus pernicieux [3]. Les dynamismes de l'imagination peuvent cependant, à certains moments, pour certains caractères et à certaines conditions, être utilisés. Dans les débuts de l'oraison, l'imagination peut fixer et frapper l'esprit et provoquer un certain choc sur la volonté. « Elle pénètre... l'âme de la sainte présence de Dieu ; elle captive l'esprit et l'embrasse tout entier... Agréablement touchée par un objet surnaturel, elle nous laisse tranquilles pendant l'oraison et aide plutôt qu'elle ne gêne ; tandis que lorsqu'on la laisse sans rien faire, elle gêne ordinairement [4]. »

L'utilisation n'est pas l'invasion. Si elle régnait sur l'espace intérieur, l'œuvre spirituelle serait gravement en péril. Par elle seule aucun travail intérieur ne peut être entrepris, poursuivi, achevé. Aucune assurance de profondeur n'est donnée, aucune garantie de fidélité n'est offerte. Vain, un projet imaginaire de sainteté ; seul valable le début de réalisation sous le signe du renoncement [5]. Aux résolutions de parole et d'imagination que prennent les novices doivent succéder les résolutions d'action, pratiquement pratiques [6]. L'amour de Dieu et de nos frères ne saurait se réduire à une « charité imaginaire », elle suppose et elle inspire une piété mâle et vigoureuse [7]. Dans la *Glose* de la Règle, il oppose le zèle réel

spéculation naturelle. Ces deux jouissances n'auront pas le même goût, mais dans l'une et l'autre il ne restera rien d'inhérent à l'esprit de cette vue ; ce sera la vue d'une chose basse, mais la vue même ne sera ni basse, ni humble. L'humilité et la bassesse de la vue même et la jouissance de l'esprit, non dans la connaissance, mais dans la chose, constituent les deux caractères de la connaissance pratique. »

1. *N.D.*, XIII, 7. Lettre du 6 janvier 1851 à M. I. Schwindenhammer.

2. *E.S.*, 548-549. *De la vie naturelle.* Remarquable analyse de l'imagination. « L'effet, qui est de passionner pour le bien, est éphémère, parce qu'il ne dure que le temps où le bien est représenté sous cette forme exagérée. »

3. *N.D.*, IV, 9. Lettre du 19 juin 1842 à M. Ducournau.

« Je croirais seulement que la Trappe n'est pas votre affaire. J'ai peur que la violence de votre imagination ne vous fasse du mal dans une étroite solitude. »

4. *E.S.*, 127-128. *Instructions sur l'oraison.*

5. *L.S.*, II, 23. Lettre du 14 juillet 1838 à M. Leray.

« Il est bien facile de se former un projet de sainteté dans l'imagination ; mais cela n'est rien, et n'est point fait pour vous. Pas de ces idées de piété imaginaire ; une sainteté véritable, fondée sur le renoncement le plus parfait. »

6. *L.S.*, IV, 457 et *N.D.*, IX, 326. Lettre du 19 novembre 1847 à la communauté de Dakar et du Gabon.

7. *L.S.*, II, 10-11. Lettre du 20 juin 1838 à M. Leray.

N.D., III, 273. Lettre du 9 août 1842 à M. Dupont. Parlant du jugement, il écrit : « ... ordi-

et le zèle imaginaire. Le vrai zèle est calme, paisible, humble, constant, sanctifiant ; le zèle imaginaire est inquiet, angoissé, orgueilleux, critique, déprimant, instable[1]. En conséquence, un mouvement de l'imagination vers la perfection ne saurait être retenu comme un signe de l'action du Saint-Esprit dans l'âme ; il n'est qu'une réaction du tempérament et du caractère en une faculté qui ne dirige pas les options de la personne. Il se reconnaît à son imprévisibilité, à sa spontanéité, à sa violence sensible et à son instabilité[2].

Sur l'imagination le P. Libermann compte peu. Il tend surtout à la maintenir dans la paix : qu'on ne l'excite pas dans les conversations ; la ferveur dans le cœur produit le calme dans l'imagination[3]. Qu'on évite le bavardage spirituel et que, par-delà les tracas de l'imagination, on conserve « ne fût-ce qu'un petit noyau de paix au fin fond de l'âme[4] ». Que, dans la prédication, on vise à éclairer les esprits pour leur faire concevoir parfaitement les choses divines et à échauffer les cœurs, sans « se contenter de produire ces effets sur l'imagination par les inventions emphatiques[5] ». Il veut qu'on vive dans la vérité : qu'on ait d'abord de la perfection la conception que la théologie spirituelle expose et que la psychologie contrôle ; qu'on connaisse ensuite, dans l'humilité et la paix, l'état réel de notre âme : progrès réalisés, étapes parcourues, difficultés subsistantes[6]. La vérité spirituelle n'est pas au niveau de l'imagination, ni même de l'esprit, elle est dans les profondeurs de l'âme, là où elle se livre à Dieu.

nairement, ces envies de juger existent quand les lumières sont seulement imaginaires et pas réelles. »

1. *Glose*, p. 115.

2. *L.S.*, III, 380 et *N.D.*, VI, 101. Lettre du 8 mars 1844 à M. Collin. « Ne prenez pas inspiration de la grâce ce qui n'est qu'un mouvement d'imagination ou une tendance de la volonté. »

L.S., IV, 547 et *N.D.*, X, 239. Lettre du 25 juin 1848 à M. J. Schwindenhammer. « Défiez-vous de tout mouvement intérieur qui a son principe et son action dans l'esprit. C'est le cœur qui est le centre de tout ce qui est bon en nous, c'est-à-dire, de tout ce qui vient de la grâce divine ; surtout quand ce mouvement monte l'imagination, il faut le regarder comme non avenu et comme une tentation ; ne pas s'en troubler, mais passer outre et ne pas se laisser préoccuper de cet objet. »

E.S., 419-420. Est imaginaire la sainteté qui consiste à rechercher des grâces extraordinaires.

3. *L.S.*, III, 168 et *N.D.*, III, 99. Lettre de janvier 1842 à M. Dupont. « Que vos paroles ne fassent pas un ébranlement dans l'imagination, mais qu'elles portent la ferveur dans le cœur, et alors, au contraire, elles produiront le calme de l'imagination. »

4. *N.D.*, XII, 7. Lettre du 10 décembre 1850, à Sœur Sainte-Agnès.

5. *N.D.*, II, 301. Règle provisoire, 2e partie, ch. x, art. v.

6. *E.S.*, 279. *Petit traité de la vie intérieure.* « Éviter les vues imaginaires de la perfection et des choses divines ; tendre à tenir en repos l'imagination et agir par la volonté et dans l'amour.

« Éviter un certain enchantement et emportement de l'imagination qui exalte les idées ; elle nous fera croire que nous sommes plus avancés qu'en réalité. »

« Pourquoi faut-il que vous soyez toujours dans les livres ? »
L.S., I, 322.

En adressant, le 10 octobre 1837, de Rennes, à M. Grillard, cette véhémente apostrophe, François Libermann rappelait fortement que la rencontre personnelle du Dieu vivant est de l'ordre de la vie, de la grâce et de l'amour et non de la réflexion, de l'étude et de l'introspection. Il l'adjurait de laisser quelques instants de repos à son esprit parce que la plénitude de Dieu se précipite dans le vide de l'âme. Dieu veut des âmes vacantes. « Pourquoi faut-il qu'il soit toujours en travail et en occupation ? Tenez-le... en oraison devant Dieu [1]. » Il livrait aussi le secret de sa vie intérieure dans son origine et son développement. Dieu, il ne l'avait pas trouvé dans les livres. Dieu s'était manifesté à lui. Sa vie était devenue un état permanent d'adoration, d'oblation, de silence amoureux et de paix.

Jacques Chevalier a écrit : « Entre l'intellectuel et le spirituel, entre une conception intellectualiste et une conception spiritualiste, il n'y a pas une simple nuance, il y a un abîme... De l'intelligence à l'esprit, la distance est la même que de la quantité à la qualité, du nombre à la valeur [2]. »

Libermann est, dans toute la vérité du terme et de l'expérience, un spirituel.

1. *L.S.*, I, 322. Lettre du 10 octobre 1837 à M. Grillard.
L.S., I, 456. Lettre du 31 mars 1838 à un séminariste.
« Que, sous de beaux prétextes, on ne se laisse donc pas aller à la démangeaison des lectures. »
Le P. Libermann était très scrupuleux pour l'emploi des ressources. « Tout ce que vous dépensez pour acheter des livres qui ne vous sont pas nécessaires, vous le volez aux pauvres. »
2. J. CHEVALIER, *La vie de l'esprit*, Grenoble, 1940, p. 10.

DEUXIÈME PARTIE

STRUCTURE DE L'EXPÉRIENCE ET SYNTHÈSE DE LA SPIRITUALITÉ

« Un maître insigne de vie spirituelle. »

Pie XII.

L'événement de la grâce s'inscrit dans un contexte personnel et historique. Il est cependant un avènement d'une absolue gratuité. Nous avons étudié, dans le cas de François-Marie-Paul Libermann, toutes les préparations de cet événement, tous les conditionnements de la rencontre de Dieu. L'expérience n'est pas la conclusion nécessaire de prémisses ; la vie n'est pas syllogistique ; elle n'a d'autre justification que la libre volonté de Dieu.

Nous voudrions, dans cette seconde partie, établir la réalité de l'expérience mystique du Vénérable et décrire, dans ses divers aspects, l'univers spirituel dans lequel elle l'a introduit pour l'y fixer définitivement : paysages radieux et apaisants qui contrastent étrangement avec la désolation d'une existence rythmée par des épreuves et périodiquement fécondée par des difficultés de tous ordres. Dès lors s'offrira à nous la double vision de l'expérience et de la doctrine. La structure de la spiritualité de ce « théodidacte [1] » est la structure de son expérience.

Les termes extrêmes de cet itinéraire sont le moment originel de la passivité où s'affirme l'emprise de Dieu sur cette âme et le moment de l'abandon où se consomme le repos de cette âme en Dieu. Entre ces deux pôles, dans le centre existentiel le plus intime, se joue la dialectique de la nature et de la grâce, des structures du caractère et des dynamismes de l'esprit, du déterminisme et de la liberté. C'est David qui lutte avec Goliath et c'est David qui est vainqueur. Selon les normes de la sainteté chrétienne se dessine et se propose un type équilibré de perfection dans lequel se réconcilient les exigences combinées d'un amour totalitaire et consumant et d'un donné humain progressivement évangélisé et pacifié. Cette marche résolue vers Dieu, d'une spontanéité généreuse, d'une simplicité essentielle, d'un élan infatigable, ne réclame que deux

1. « ... Libermann est également un homme formé par Dieu, un 'théodidacte', pour reprendre un mot de saint Paul, en le précisant (*1 Th* 4, 9) ». Sermon de Son Exc. Mgr Weber, évêque de Strasbourg, à l'église Saint-Sulpice à Paris le 21 novembre 1948 à l'occasion du Centenaire de la Fusion (Supplément au Bulletin n° 621 : Centenaire de la « Fusion » des Congrégations du Saint-Esprit et du Saint-Cœur de Marie, 1848-1948).

conditions : l'abnégation radicale qui creuse le vide du cœur et approfondit la capacité de l'âme et l'oraison qui, par le contact vivifiant qu'elle crée et maintient avec Dieu, appelle la plénitude.

Une telle histoire ne se déroule ni dans l'insécurité perpétuelle ni dans l'imprévisibilité vertigineuse intolérables pour un nerveux. En imitant Jésus-Christ, en répondant par des réactions franches et rapides aux impulsions intérieures du Saint-Esprit, François Libermann s'avance hardiment dans la confiance et la sérénité, persuadé que la Providence du Père l'attire infailliblement sur les chemins de sa prédestination particulière. Expérience trinitaire que celle de ce fils d'Abraham qui, tout en adorant le Dieu unique, s'est lié d'amitié avec les trois divines Personnes (*Gn* 18, 1-6). Parce qu'elle est une expérience chrétienne en profondeur, l'expérience libermannienne est éminemment mariale[1].

Dans ces analyses, nous remarquerons la fidélité inébranlable de cet homme de Dieu aux valeurs de la Tradition et la fraîcheur de ses intuitions originales, la symphonie de la vérité théologique et de la sincérité psychologique. Ce double accord d'une harmonie de base le promeut au rang de « maître insigne de la vie spirituelle[2] ». A l'heure où l'homme s'interroge sur l'homme, où le scepticisme le ravage, où l'isolement l'étreint, où l'angoisse le désagrège, où pour ces motifs mêmes la névrose le menace, ce converti, ce malade et ce mystique détient tous les éléments d'une anthropologie spirituelle qui résout dans l'espérance tous les problèmes de l'homme. Il l'invite à s'ouvrir, dans l'attention à Dieu, à un monde de confiance, de paix et d'abandon. En 1839, M. Libermann écrivait à un séminariste :

> « Attendez-vous à être blâmé des hommes, repris et regardé de travers, et prenez vos résolutions d'avance. Quand le moment sera venu, vous vous tiendrez ferme et ancré dans le saint amour de Notre-Seigneur. Souvenez-vous alors de vos infidélités passées, humiliez-vous devant Dieu, et dites-vous à vous-même, dans le temps de la tentation : 'C'est assez de mes infidélités passées ; j'ai assez résisté à la grâce de mon Dieu, j'ai assez contristé le Cœur Sacré de mon Seigneur Jésus et de sa Sainte Mère. Je ne puis ajouter infidélités sur infidélités, ou plutôt crimes sur crimes. Coûte que coûte, je veux appartenir à mon Dieu. L'amour-propre sera froissé, je perdrai ma réputation, je passerai pour ce qu'il y a de plus sot et de plus méprisable au monde, pour un mystique ; eh bien ! j'accepte de passer pour un mystique, être même un mystique,

1. John Wu, *Le Carmel intérieur*, Casterman, 1957. « Un des signes certains de cette naissance nouvelle, c'est l'accroissement de la dévotion mariale. Car le même Esprit qui nous fait crier *Père* nous fait aussi crier *Mère* » (p. 215).

2. Pie XII a adressé, le 16 mai 1948, une lettre à Mgr Le Hunsec dans laquelle nous lisons : « Le Vénérable Libermann... fut, en même temps que le principal acteur de la féconde 'fusion' de 1848, un maître insigne de la vie spirituelle. »

même un homme inutile à tout, pourvu que je sois tout au Bon Dieu, pourvu que je lui plaise et que je fasse tout avec pureté et sainteté ; cela vaut mieux que tout le reste. Dussé-je avoir à combattre contre la chair et le sang, contre amis et ennemis, contre moi-même et contre le monde entier, je veux être à mon Dieu ; et s'il fallait suer sang et eau, s'il fallait passer par les plus terribles épreuves, par les angoisses et les peines les plus affligeantes, Dieu, et rien que Dieu seul!'

» Après tout, mon très cher, l'état le plus heureux du monde est encore bien certainement celui d'un homme qui immole à Dieu toutes les affections du cœur, tous les plaisirs, toutes les vapeurs de l'amour-propre, et qui se sacrifie soi-même avec toute la créature à son Dieu, par un amour solide, véritable et unique envers notre très bon et très aimable Seigneur Jésus [1]. »

1. *L. S.*, II, 411-412. Lettre de 1839 à un séminariste.

Chapitre premier

L'EXPÉRIENCE MYSTIQUE

« Dieu m'a tout donné, il m'a attiré sans me demander la permission et avec une violence que je n'ai pas encore aperçue à personne, jusqu'à présent. »
L.S., IV, 326 et *N.D.*, VIII, 203.

Lettre du 3 août 1846 à M. J. Schwindenhammer.

« C'était vraiment une figure mystique. »
N.D., II, 55.
Témoignage de P. Coyer.

Il est incontestable que le P. Libermann a fait une expérience religieuse très élevée. Tout chrétien a son expérience religieuse qui est de l'ordre de la foi, de la grâce, des vertus et des dons du Saint-Esprit. « L'Esprit en personne se joint à notre esprit pour attester que nous sommes enfants de Dieu » (*Rm* 8, 16). Il faut aller plus loin. Le P. Libermann a-t-il pénétré dans le domaine mystique? A-t-il eu le sentiment de la présence et de l'action de Dieu en lui, avec ces caractères de passivité, d'imprévisibilité, d'ineffabilité, qui définissent la vie mystique et que vise saint Paul dans ce texte : « Je poursuis ma course pour tâcher de saisir, ayant été saisi moi-même par le Christ Jésus » (*Ph* 3, 12). Si, pour certains spirituels, la réponse est difficile — nous avons posé le problème pour Malebranche[1] —, en ce qui concerne le P. Libermann, nous sommes catégorique. Le P. Libermann est un mystique, un mystique authentique, un mystique éminent, le plus grand peut-être du XIXe siècle. Nous établirons d'abord la réalité de cette expérience que justifie la convergence impressionnante des témoignages ; puis, nous recher-

1. P. BLANCHARD, *L'Attention à Dieu selon Malebranche*, 3e partie, ch. III : Malebranche Mystique, l'attention toute pure, pp. 185-201.

cherons la position qu'adopta le P. Libermann devant l'expérience mystique[1].

I. LA RÉALITÉ DE L'EXPÉRIENCE

« Le bon Maître est venu à l'improviste m'arracher à moi-même. »
L.S., IV, 327 et *N.D.*, VIII, 203.

Lettre du 3 août 1846 à M. J. Schwindenhammer.

Sur la réalité de son expérience mystique, nous avons trois séries de preuves : le témoignage unanime de ses contemporains, ses propres affirmations rares mais explicites, enfin la résonance expérimentale de son œuvre entière.

1. *Le témoignage de ses contemporains*

Nous ne demandons pas à ceux qui ont connu le Vénérable de nous dire s'il fut un saint mais s'il fut un mystique. Les deux termes ne s'identifient pas. On peut être un saint sans être un mystique, c'est-à-dire sans être favorisé de grâces expérimentalement senties.

1. Bien que nous supposions connues et admises les distinctions essentielles entre les niveaux de l'expérience humaine : psychologique spirituelle, métaphysique, religieuse, mystique, nous croyons indispensable de rappeler ce qui nous paraît les définir. L'homme prend conscience, par l'introspection, de ses états intérieurs successifs et variés : c'est l'expérience *psychologique*. Dans ces états, il peut discerner l'action d'une force transcendante à la chair, l'esprit, dans l'activité réflexive de l'intelligence, émotionnelle du sentiment, réalisatrice de la volonté : c'est l'expérience *spirituelle*. Par-delà ces activités et ces dynamismes intérieurs, il peut atteindre son être même, sinon par une intuition directe, du moins à travers des valeurs qui s'imposent à lui et qui sont les aspects, les reflets, les visages de l'être (amour, fidélité...), à travers des situations qu'il éprouve intensément et dont se dégage une signification ontologique (ennui et durée, échec et création, angoisse et joie) : c'est l'expérience *métaphysique*.

Par la foi qui a ses yeux, dit saint Augustin, et dans le mouvement de la grâce, l'homme pénètre dans un domaine nouveau, surnaturel. Au Dieu abstrait de la philosophie se substitue le Dieu vivant et personnel de la Révélation. L'homme est admis et consent à dépasser le plan de la nature, de la raison. Il s'ouvre à ce Dieu par la prière ; il demande et il obtient des forces qui renouvellent son être et décuplent son action ; c'est l'expérience *religieuse*. Si Dieu fait sentir à l'âme sa présence, s'il manifeste avec une évidence intérieure incontestable pour le sujet, son action transformante, l'expérience religieuse se transfigure en expérience *mystique*, qui est de l'ordre de la foi sans être encore la vision béatifique, puisqu'elle n'est ni saturante ni définitive. C'est le « *pati divina* » du Pseudo-Denys (*Oeuvres complètes*, Aubier, 1943, p. 86). Le mystique est, selon la riche formule de Bergson, « patient par rapport à Dieu, agent par rapport aux hommes » (*Les Deux Sources*, p. 248). L'*unitas spiritus* de saint Bernard est réalisée ; l'homme a de Dieu, selon saint Thomas, une connaissance de connaturalité.

On peut être un mystique sans être un saint si on n'intériorise pas les grâces phénoménales reçues par des actes et un état éminent d'amour de Dieu. En fait, les grands saints furent presque tous de grands mystiques et les grands mystiques furent tous de grands saints. Le témoignage sur la sainteté relève des enquêtes canoniques qu'institue l'Église dans ses procès informatifs de béatification et de canonisation. Le témoignage sur l'expérience mystique, qui, de toute évidence, suppose des connaissances précises de théologie mystique, est fondé sur des critères que fournit la psychologie religieuse.

Au premier abord, le P. Libermann frappe ceux qui l'entourent. « C'était vraiment une figure mystique », dit le P. Coyer, eudiste, qui le vit en 1837, alors qu'il était élève à Saint-Martin de Rennes [1]. Il frappe d'abord par son calme [2], sa sérénité inaltérable [3], paix qui ne provient pas de son caractère — de naturel il était un violent [4] — mais qui procède de la présence de Dieu en lui, recueillement proprement passif [5] qui est la conséquence du règne souverain de la grâce [6]. A en croire Dom Gardereau, de cette paix intérieure émanait une douceur dont l'onction se fit de plus en plus rayonnante [7]. Tous ceux qui l'ont vu prier ont été vivement impressionnés par son attitude d'adoration, d'anéantissement devant Dieu, par les larmes d'amour de nature mystique que parfois il versait [8]. Mgr Dupont des Loges, devenu évêque de Metz, qualifie cette prière d'extatique [9]. L'action spirituelle du P. Libermann n'était

1. *N.D.*, I, 351.

2. *N.D.*, II, 364-365. Témoignage du P. Collin. En arrivant à Issy, les séminaristes veulent le voir par curiosité. Ils ne perçoivent rien d'extraordinaire : « Tous, du moins, furent ravis et embaumés de sa simplicité, de sa sérénité, de son calme. »

3. *N.D.*, VIII, 479-481. Témoignage de M. Dat : « Ce beau modèle que le Seigneur nous avait donné... Sérénité inaltérable, le cachet le plus infaillible de la sainteté éminente. »

4. *N.D.*, XIII, 633-636. Témoignage du P. Le Vavasseur : « Peu d'hommes avaient une nature plus sensible, plus vive, plus irritable que la sienne. Je surprenais souvent sur sa figure le combat de la nature et de la grâce qui le rendait doux. Mais celle-ci était tellement forte et la volonté si fidèle à lui obéir que la nature était dominée à l'instant et ne se faisait sentir que pour être écrasée » (p. 635).

5. *N.D.*, I, 286. L'abbé Courbeire signale « un recueillement qui supposait la présence de Dieu dans son âme, dont seuls jouissent les saints ».

6. *N.D.*, I, 120. Le P. Leblanc écrit : « Jamais un acte ou un mouvement de pure nature. Tout en lui démontrait l'action constante de la vie surnaturelle. »

7 *N.D.*, I, 173. Dom Gardereau, o.s.b. « C'est assez peu d'années avant sa bienheureuse mort que j'ai eu le bonheur de le revoir à Paris pour la première fois depuis notre séminaire. Il me parut alors un homme tout nouveau. Au Séminaire, au moins dans les deux dernières années que nous avions passées ensemble, son austérité me faisait penser aux Pères du désert ; il avait acquis depuis lors une suavité, un moelleux, un esprit d'indulgence qui me rappelait saint François de Sales. »

8. *N.D.*, I, 191. De M. Gamon : « Son union à Dieu était continuelle. Je l'ai vu plusieurs fois verser des larmes d'amour en entendant chanter le cantique *Par les chants les plus magnifiques.* »

9. *N.D.*, I, 109. Mgr Dupont des Loges fut surtout frappé par sa dévotion envers le Saint-Sacrement. Sacristain, il était chargé de dresser la liste et les heures d'adoration : « J'assignai à M. Libermann le même jour et la même heure qu'à moi. J'eus tout lieu de me féliciter de cet innocent calcul qu'il était loin de soupçonner. Combien de fois ne

que le jaillissement de cette expérience intérieure ; aussi était-elle d'ordre charismatique. Il avait une connaissance sublime des voies de Dieu, infuse et non livresque [1]. Des vertus il avait une science pratique [2], celle que donne l'exercice des vertus, selon saint Thomas d'Aquin [3]. Par cette « expérience consommée [4] », on avait la certitude que Dieu parlait par sa bouche [5].

Pour ses contemporains, le P. Libermann était un mystique : c'était une évidence qu'imposait l'observation et qui transparaissait dans son action. Il était introduit dans les profondeurs de l'union divine et son action si authentiquement surnaturelle n'était que le jaillissement spontané de cette source intérieure. Le nombre et la ferveur des témoignages, la qualité des témoins, la précision des souvenirs qu'ils évoquent, constituent un ensemble impressionnant. Chez eux, dans le cas particulier, éminent, sainteté et expérience mystique consommée s'identifient.

2. *Son témoignage*

Le P. Libermann n'a pas écrit l'histoire de sa vie ; il n'a pas rédigé de journal intime ; il n'a pas adressé à son directeur de relation spirituelle sur ses états intérieurs. Il ne voulait par révéler les secrets du Roi, par pudeur, par discrétion, par humilité. Cependant il lui est arrivé, en de rares circonstances, à des confidents choisis entre mille, toujours pour des motifs apostoliques et avec une extrême sobriété, de soulever le voile qui cachait le sanctuaire. De ces documents, on peut dégager quelques conclusions.

l'ai-je pas considéré à mes côtés dans une sorte d'extase, la poitrine gonflée de soupirs ardents, le visage enflammé, les yeux à demi fermés d'où s'échappaient de douces larmes, tel à peu près qu'on représente saint Louis de Gonzaque au pied des autels ! Ce souvenir m'est encore présent ; il m'attendrit et me confond. »

1. *N.D.*, I, 191, de M. Gamon : « Tout ce qu'il nous disait... coulait de source. Il ne l'avait pas puisé dans les livres, mais dans l'union à Notre-Seigneur. »

N.D., I, 322-3. De M. Fréret : « Ce qui m'a le plus frappé encore, ce sont *les paroles de feu* qui sortaient de sa bouche lorsqu'il parlait du Bon Dieu, son cœur qui se gonflait et sa voix qui devenait entrecoupée. »

2. *N.D.*, I, 315. De M. Senez : « Il en (des vertus) parlait comme un homme qui en a une connaissance pratique... Il ne pensait, il ne respirait ni n'agissait qu'en lui (l'amour de Dieu). »

3. Saint Thomas d'Aquin, *S. Th.* Iª p., q. 45, a. 2 ; q. 27, a. 2, ad 2 um.

4. *N.D.*, I, 312. M. Perrée : « De bonne heure, il parut avoir une expérience consommée; jamais on ne s'est mal trouvé d'avoir suivi ses conseils, qui frappaient toujours comme des traits de lumière. On se demandait comment il voyait d'abord à fond ce que n'avaient pas entrevu les yeux les plus exercés. »

5. *N.D.*, I, 531. M. Mangot : « En sortant de son entretien, on était quelquefois surpris d'avoir la plus ferme volonté de faire tous les sacrifices qu'il nous indiquait ; on sentait, on voyait en quelque sorte que c'était Dieu qui, ayant pris possession de son serviteur, vous parlait par sa bouche. »

a. Le caractère passif de ses expériences

Tout d'abord le P. Libermann avoue que, presque dès sa conversion [1], il connut, dans sa vie intérieure et dans son oraison, un *état* de passivité tel que les actes, appréhensions distinctes de l'esprit, résolutions de la volonté, lui étaient impossibles. C'est l'oraison de recueillement avec la ligature des facultés. Il écrit à Jérôme Schwindenhammer, entré à La Neuville le 8 août 1844, qui lui a exposé ses difficultés spirituelles :

Le 3 août 1846

J. M. J.

Mon bien cher Frère,

Je comprends votre tentation, elle est purement fondée sur ce même état intérieur qui vous cause toutes vos autres tentations et n'a en elle-même aucun fondement, rien de vrai, ni même de possible. Comme je désire vivement consoler votre âme et la soutenir dans les combats durs et difficiles que l'ennemi vous livre, je vais encore vous dire un mot de moi, à la condition que vous n'en parliez jamais à personne. Pour mon état actuel, je vous ai dit ce que je pense et j'ai dit la vérité. Ce n'est donc que de mon passé que je dois vous parler pour détruire le fondement de votre tentation! Je vous dirai donc que jamais je n'ai fait aucune oraison sur les vertus, pas même sur les vertus de Jésus et de Marie, que je n'ai jamais pu tirer aucune conclusion, ni prendre aucune résolution à la fin de mes oraisons pour la pratique des vertus. Jamais même, je n'ai pu réfléchir sur les vertus pour savoir ce qu'il faudra faire ou enseigner. J'ai attribué cela quelquefois au détraquement de mon système nerveux, quelquefois à une incapacité naturelle. Je sens bien que mon esprit a pris une certaine force, une certaine élévation et mon jugement de l'extension et de la rectitude, mais il est certain que c'est la grâce toute seule qui a créé ce qui n'était pas, qui a fortifié ce qui était faible et rectifié ce qui était défectueux. Cela est tellement vrai et clair que si je devenais incrédule, mon esprit ne pourrait jamais nier l'existence et l'action de la grâce sur mon âme.

Lorsque je parlai des vertus et de la perfection, ce ne fut jamais par une méditation préalable, mais dans la parole les vérités se manifestaient, se classaient et se développaient ; je sentais, dans ce moment, une impression de lumière dans l'esprit et de force dans la volonté, impression qui n'existe plus dès que je ne parle pas ; ce qui me fait croire que Dieu me donne cette grâce pour les autres, et je tremble pour mon salut propre. Dieu aura pitié de moi, je n'en doute pas.

1. Il écrivait à Samson, le 27 juillet 1828 : « ... Je suis toujours content, toujours heureux, mon cœur est toujours dans une parfaite tranquillité et rien ne sera capable de troubler cette paix. Tous mes désirs se bornent à servir mon Dieu, autant qu'il est en moi, et j'espère que sa bonté infinie ne me refusera pas ses grâces et me conduira au bout de cette pénible carrière sans que je puisse jamais l'offenser » (*N D.*, I, 149).

Ces lignes deviennent transparentes quand elles sont éclairées par la révélation faite à M. Jérôme Schwindenhammer. Cette paix et cet enracinement dans l'amour divin sont les effets de cette passivité.

En somme, je n'ai rien acquis, ni pour les connaissances de l'intelligence, ni pour la force de la volonté, ni pour la pratique des vertus. Dieu m'a tout donné, il m'a attiré sans me demander la permission et avec une violence que je n'ai pas encore aperçue à personne, jusqu'à présent. J'étais d'abord très lâche, très indifférent, très nul pour toute vie surnaturelle. Notre-Seigneur me fit la grâce de résister à mon père qui voulait m'arracher à la foi ; j'ai renoncé à lui plutôt qu'à la foi. Après ce fait, le bon Maître est venu à l'improviste m'arracher à moi-même et il tint mes facultés absorbées et captives pendant environ cinq ans sans que pendant tout ce temps, j'eusse la pensée de travailler à une vertu ou à une autre ; toute mon occupation était d'être avec lui, et cela était bien facile. Je n'eus pendant tout ce temps-là aucune idée claire des choses spirituelles.

En voilà assez, je pense, pour que votre tentation à mon occasion perde tout fondement. Vous voyez que Jésus agit et fait tout dans les âmes. Il est métaphysiquement impossible qu'un homme parvienne à une vertu surnaturelle par les efforts de la nature. On peut parvenir à les feindre hypocritement, mais, au sérieux, impossible.

Causez de piété avec M. Plantaz, il n'y a pas de mal ; mais ne lui faites d'admonition que lorsqu'il vous demandera. Ne pensez jamais à lui à dessein et volontairement pour sonder son intérieur et ses dispositions. Lorsqu'il vous demande des observations, dites ce qui vous vient au moment. Vous avez raison de désirer n'avoir aucune distinction. C'est aussi mon intention.

Communiez deux fois la semaine, outre le dimanche. Tendez à vous oublier vous-même en tout temps ; faites toutes choses avec simplicité, avec calme, avec confiance en Dieu et en Marie. Tant que vous serez en solitude vis-à-vis de vous-même, vous aurez ces diverses tentations. Ce qu'il faut tâcher de gagner, c'est de vous en servir pour vous surmonter vous-même, de faire en sorte qu'elles ne fassent pas tant d'impression et n'aient plus d'influence sur la sensibilité, l'imagination et la conduite. Quand une fois vous serez en action, ça ira mieux.

Tout à vous en Jésus et Marie.

F. LIBERMANN.

P.S. — Vous brûlerez cette lettre, le troisième jour après la réception[1].

Cette lettre contient une description de l'état de passivité contemplative et une réflexion critique sur l'origine, la nature et la signification de cet état. La description reproduit exactement les signes que donne saint Jean de la Croix du moment contemplatif et passif de l'itinéraire spirituel. L'âme ne peut plus méditer ; elle n'éprouve aucun désir d'appliquer son imagination et ses sens à des objets particuliers extérieurs ou intérieurs. Enfin — signe le plus certain — « l'âme se plaît à se trouver seule avec Dieu, à le regarder avec amour sans s'occuper d'aucune considération particulière ; elle jouit de la paix intérieure, du calme et du repos ; elle ne produit

1. *N.D.*, VIII, 202-204. La lettre se trouve aussi dans les *Lettres Spirituelles* aux membres de la Congrégation, IV, 325-328.

aucun acte des puissances ni de la mémoire, ni de l'intelligence, ni de la volonté ; je parle d'actes au moins raisonnés qui passent d'une idée à une autre ; elle a seulement cette connaissance ou attention générale et amoureuse... mais sans avoir l'intelligence particulière d'un autre objet[1] ». Que nous dit le P. Libermann ? Le Seigneur l'a visité soudainement ; il l'a arraché à lui-même ; cette attraction fut d'une violence intraduisible. Il lui est impossible de poser des actes distincts, de méditer ; ses facultés sont aborbées et captives pendant cinq ans ; sa vie spirituelle se simplifie, se réduisant à une attention exclusive et facile à Dieu.

Quelle est la cause de cet état intérieur ? Le P. Libermann s'interroge. Il élimine deux facteurs auxquels il pensait d'abord l'attribuer mais qui ne l'expliquent pas : une cause naturelle normale (incapacité de réflexion analytique) ou pathologique (instabilité consécutive à un détraquement nerveux). Il retient la seule cause adéquate : la grâce. Cette invasion de la grâce en lui est pour lui un fait d'ordre expérimental d'une évidence incontestable. Jamais il ne pourra nier, même s'il devenait infidèle à Dieu, l'existence et l'action de la grâce.

Dans cette lettre, il ne précise pas à quel moment s'est situé cet événement de l'irruption de la grâce. Nous l'apprenons par une lettre du 1er mai 1840 adressée à M. Bureau : « Je vous assure en toute vérité que j'ai passé les cinq premières années de mon séminaire, sans rien examiner ni rien juger. Depuis le temps où j'ai été obligé d'examiner et de juger, je ne m'en trouve pas aussi bien, et mon plus grand désir serait de me retirer et de ne plus m'occuper de rien ; car je vois de grandes afflictions d'esprit en tout cela... Ne cherchez même pas à vous faire une idée analytique de la perfection chrétienne, mais donnez-vous à Notre-Seigneur le mieux que vous pourrez, avec humilité et amour du cœur[2]. » On aura remarqué la distinction qu'il établit entre la réalité d'une expérience mystique et sa traduction en termes conceptuels, le danger qu'il signale de dégrader le spirituel pur en intellectuel notionnel. En cette période d'emprise de Dieu, d'investissement de la grâce, il n'avait « aucune idée claire des choses spirituelles... » L'analyse des états intérieurs devenait nécessaire au moment seulement où il était chargé d'éclairer les âmes. Or, il avait cette certitude qu'il recevait ces grâces mystiques pour les autres. La lumière ne lui était-elle pas donnée au moment même où il devait et dans la mesure même où il devait la dispenser ? Lui qui eut une conscience si vive de la rencontre personnelle qu'est

1. Saint Jean de la Croix, *Montée du Carmel*, livre II, ch. xi, Éd. du Seuil, pp. 153-154 — *Vive Flamme*, strophe III, p. 995.
2. *N.D.*, II, 118. Lettre du 1er mai 1840 à M. Bureau.

la vie spirituelle et l'union qu'elle suscite[1] ne séparait pas son expérience de sa mission dans l'Église.

b. L'évolution de son expérience

Le P. Libermann fut établi, par Dieu, dès le début, dans l'union passive et la contemplation infuse. On peut se demander si son expérience mystique connut une évolution et quelles en furent les étapes, les « demeures ».

Nous savons déjà et par lui-même qu'il passa d'une expérience vécue à une expérience pensée, de la nudité et de la pureté de l'expérience à la réflexion sur l'expérience : il ne discernait pas là un progrès. A en croire Dom Gardereau qui l'a vu aux moments extrêmes de sa vie religieuse, à l'exigence et à l'intransigeance un peu rude et sauvage des premières années — ferveur absolue des convertis — se serait substitué un style de perfection plus humaine marqué au coin de l'indulgence et d'onction salésienne. L'expérience à laquelle il était si fidèle lui apprit qu'il faut savoir comprendre, apprendre, attendre, supporter l'imperfection chez les autres. Le Fondateur des dernières années n'était plus ni le Maître des novices de Rennes ni le séminariste de Saint-Sulpice. Lui-même a accusé un développement sur ce point. Écrivant à son neveu, le 4 mai 1851, et évoquant le cas d'une âme orgueilleuse, soumise à de violentes épreuves, il note : « J'avoue que j'eus des inquiétudes extrêmes parce que je n'avais alors pas encore assez d'expérience des choses de Dieu » (il y a de cela quinze à dix-huit ans[2]). La période de sa vie qu'il vise ainsi par ce calcul est celle de son séjour à Saint-Sulpice. Dans sa longue lettre à M. Dupont du 9 août 1842, il traite successivement de la désoccupation des choses extérieures, de l'influence du caractère dans la sainteté et enfin des jugements que l'on prononce sur les autres. « En général, ceux qui jugent ne sont pas capables de juger, et ceux qui pourraient n'ont pas envie de le faire ; car, ordinairement, ces envies de juger existent quand les lumières sont seulement imaginaires et pas réelles. Ceux qui sont parvenus, après des vingt ans de ferveur, à un degré de perfection où l'on est dans la paix solide et où les lumières de la foi s'éclaircissent un peu, ceux-là n'ont pas si grande envie de juger. Je dis vingt ans, car voilà quinze ans que je cherche à faire quelque chose

1. *L.S.*, II, 338. «... Faites-vous oublier aussi des autres ; ou, pour mieux dire, laissez-vous oublier de toutes les créatures, agissez simplement en vue de Dieu, comme s'il n'y avait que Dieu et vous dans le monde... » (Lettre de 1839 à X).
2. *N.D.*, XIII, 134. Lettre du 4 mai 1851 à F.-X. Libermann.

et je vous assure, en toute vérité, quoique vous ne me voudrez peut-être pas croire, que je ne suis pas encore bien loin, et il me faudrait au moins autant pour arriver où je voudrais commencer seulement[1]. » Si nous franchissons ces quinze années, nous parvenons à peu près à l'année de sa conversion. Les saints ne se situent jamais très haut dans l'ascension spirituelle. Ils répètent qu'ils n'ont pas encore commencé. Saint Bernard, finissant son *De gradibus humilitatis et superbiae*, déclare à Godefroy que s'il décrit les degrés de l'orgueil plutôt que ceux de l'humilité, c'est qu'il sait beaucoup mieux descendre que monter[2]. Les saints sont vrais dans cette estimation car ils évaluent mieux et les exigences et les parcours et les distances.

Sur le plan de l'oraison, le P. Libermann a indiqué à son neveu François-Xavier qu'il avait constaté en lui un développement sur la nature duquel les livres ne lui avaient été d'aucun secours. Ce passage est le seul que nous possédions qui puisse nous éclairer sur ses états d'oraison. L'ouvrage de M. Courbon auquel il fait allusion est : *Instructions familières sur l'oraison mentale*[3].

« Venons-en maintenant à Courbon. Je vais vous dire ce qui m'est arrivé avec lui. J'ai passé pendant mon long séminaire par une multitude de phases dans l'oraison. J'ai d'abord été dans l'oraison affective ; j'ai passé par ses degrés les plus ordinaires comme par les plus intenses ; j'ai ensuite passé par ce genre d'oraison que Courbon appelle *présence de Dieu*, *pure foi* et autres. Dans un moment d'embarras où je me suis trouvé, embarras semblable au vôtre, quoique un peu différent, mon directeur m'a donné à lire Courbon, afin d'éclairer ma voie d'oraison ; eh bien! je n'ai rien trouvé d'exact dans aucune des parties décrites par lui, c'est-à-dire aucune ne décrivait mes différents états, ni les transitions qui me menaient d'un état à l'autre, ni les préparations à ces diverses oraisons. Ce qui m'était applicable ne l'était pas dans l'ordre dans lequel M. Courbon le classe. Ainsi il place certains effets dans tel état, certains autres dans tel autre état d'oraison et ces effets se trouvaient en moi à la fois, et autres différences de ce genre. Cette lecture me brouilla complètement et mon directeur me dit de la cesser. Plus tard étant une fois dans un état d'oraison stable, je le relus de nouveau au moins en partie et j'ai eu lieu de voir que toutes ces théories tranchées et détaillées sur l'oraison étaient inexactes et plus nuisibles qu'utiles. Il est vrai que la grâce de Dieu s'accommode à notre nature et par suite, il y a une marche générale, des règles générales adaptées à ce qui est commun à tous les naturels divers ; mais arrivé aux détails, on se fourvoie quand on veut donner des règles tranchées bien déterminées, parce qu'il n'y a pas dix âmes qui se ressemblent ; les nuances de l'oraison sont extrêmement diversifiées. Ce sont de beaux plans qu'on trace, plans qui sont arrangés

1. *N.D.*, III, 273-274. Lettre à M. Dupont du 9 août 1842.
2. M. M. Davy, *Saint Bernard, œuvres choisies*, tome I, p. 182, Aubier, 1945.
3. *Dict. de Spiritualité*, fasc. XVI-XVII, col. 2452, Noël Courbon.

carrément et qu'on trouve justes et rationnels, tant qu'on n'expérimente pas, mais qui en réalité ne sont pas exacts. Je crois qu'il est inutile d'insister davantage sur cela. Regardez vos règles de Courbon comme non avenues, et allez bonnement et simplement votre chemin, ayez confiance à la conduite de Dieu et à sa divine bonté[1]. »

C'est pour éclairer son neveu François qu'il consent, en se penchant sur son passé, à signaler les chemins qu'il a suivis et sur lesquels les livres ne lui ont rien appris. Ils eussent été capables de l'égarer. Le premier critère de la vie spirituelle est l'expérience. Il rejette Courbon qui disserte et légifère sur l'expérience. « Tant qu'on n'expérimente pas... » S'il y a des lois générales de la progression mystique, chaque âme suit son chemin, connaît son expérience personnellement personnelle, est sous la direction du Saint-Esprit dont l'action est imprévisible. Le P. Libermann, dans sa genèse personnelle, discerne le moment de l'oraison affective au sein de laquelle il distingue les degrés les plus ordinaires et les plus intenses. Cette oraison, « état où l'âme touchée d'une impression surnaturelle et sensible, se porte avec violence vers Dieu et ce qui lui appartient[2] » se manifestait à l'extérieur et ces effets, Mgr Dupont des Loges les constatait. Ce fut l'oraison des premières années du Séminaire. A l'oraison affective succéda, « plus tard », « un état d'oraison stable... ». L'oraison stable est l'oraison de contemplation, l'état d'abandon qui sera le sien jusqu'à la fin de sa vie. Dans ses écrits sur l'oraison, en transposant son expérience personnelle sur un plan normatif, en des lignes très souples et très simplifiées, il énumérera l'oraison de méditation, l'oraison d'affection et l'oraison de contemplation[3]. Avant la grande année de contemplation à Rome, en 1840, marquée par la composition du *Commentaire de Saint Jean*, ruisselant d'expérience, il y eut Rennes, moment des nuits passives de l'esprit.

Ce séjour en Bretagne fut une étape décisive et dans l'élaboration de sa vocation et dans son itinéraire mystique. « Je crois donc, écrit le P. Coyer, qu'il n'avait de dessein arrêté en entrant au noviciat de notre société ni de rendre un service temporaire ni non plus de s'y fixer définitivement. Il cherchait à connaître la volonté de Dieu sur lui et à cette époque, elle devait lui paraître bien obscure. Il dut croire un moment qu'elle pouvait être là et cette porte s'étant ouverte comme providentiellement devant lui, il y entra, mais au bout d'assez peu de temps, il dut soupçonner que Dieu l'appelait

1. *N.D.*, XIII, 132-133. Lettre du 4 mai 1851 à F.-X. Libermann.
2. *E.S.*, 149. *De l'oraison d'affection*, ch. I.
3. *Instructions sur la vie spirituelle*, cinquième instruction : *E.S.*, 108-114. *De l'oraison d'affection*, *E.S.*, 149-209. *Instructions aux missionnaires*, ch. V, a. II, sect. III. Différentes espèces d'oraison. 521-538.

ailleurs [1]. » Il connut, dans ce noviciat, des épreuves qui lui vinrent des hommes [2]. Plus redoutables furent celles que Dieu lui réserva et sur lesquelles il ne s'est livré qu'à de discrètes allusions [3]. Il écrit à M. Carbon : « Tout le temps que j'ai passé dans la Congrégation de Jésus et de Marie à Rennes a été pour moi un temps d'afflictions et de tourments... Dans la seconde année, mes peines furent encore plus grandes. Je me suis tout de même relevé un peu de cet abattement de la première année. J'ai repris courage et je me tenais disposé à être ainsi accablé sous la main de Dieu, toute ma vie s'il le fallait. Les peines que me causait la conduite du noviciat étaient si grandes, que je n'aurais jamais cru pouvoir en supporter de semblables. Mais je puis vous dire que la plus grande de toutes fut celle de me voir inutile dans l'Église de Dieu. Cette vue était véritable et non effet d'imagination. Et cette vue était accompagnée de désirs si grands de faire quelque chose pour la gloire de Dieu, que cela était pour moi une croix la plus pénible... [4] » Parmi ces épreuves extérieures, la plus rude, la présence d'un novice, M. de Brandt qui manifeste une agressivité morbide à son égard, « une haine mortelle et un souverain mépris », qui nourrit, pour M. Dupeloux, une amitié particulière que M. Libermann caractérise de « diabolique ». « L'état de M. de Brandt est purement diabolique », estime-t-il. « Il y a des moments où je suis dans une espèce d'agonie effroyable, mais je bénis le saint Nom de notre Maître sur tout ce qu'il lui plaît de faire [5]. » Il en arriva à perdre confiance en lui-même et à conclure qu'il était nuisible : « C'est moi, écrit-il à Paul Carron, qui suis la cause de tous les maux qui sont arrivés, et je ne saurais jamais concevoir pourquoi notre très cher et très saint Maître ne m'a pas effacé de son livre de Vie. Je l'aurais mérité cent fois pour une. Il m'a fait miséricorde, je l'espère ; mais sa main est toujours levée, je la sens bien fortement ; il portera encore bien des coups à cette misérable et indigne âme ; et il le faut bien, pour me faire connaître encore davantage la profondeur de mes maux, car vraiment je ne les connais pas. Mais ce que je vois et ce dont je suis bien persuadé, c'est que j'ai fait un très grand mal à toutes les âmes qu'il

1. *N.D.*, I, 355. Lettre du 2 avril 1872 du P. Coyer.

2. *N.D.*, I, 519. Déposition de M. Mangot au Procès de l'Ordinaire, 19 juin 1869. « M. Libermann me confia, écrit M. Mangot, en particulier et sans se plaindre, qu'il éprouvait de grandes difficultés à communiquer avec M. Louis, alors Supérieur des Eudistes. Il porta, je puis dire, cette croix jusqu'à la fin, sans laisser rien percer au dehors. » Toujours selon M. Mangot, le Père Louis chercha à effacer le plus possible le souvenir du Vénéré Père (*N.D.*, I, 533).

3. *N.D.*, I, 355. Lettre du 2 avril 1872 du P. Coyer. « Il était si discret que peu de personnes ont pu connaître au juste les obscurités et les incertitudes par lesquelles l'Esprit de Dieu le conduisit alors. »

4. *N.D.*, I, 674-5. Lettre du 15 décembre 1839 à M. Carbon. Toute la lettre est à lire. La description du cas est remarquable.

5. *N.D.*, I, 496-499. Lettre du 16 mars 1838 à Paul Carron.

a plu à Notre-Seigneur de mettre en rapport avec moi et que tous les jours j'en fais encore et j'en ferai toute ma vie, s'il ne plaît à notre bon Maître d'arrêter le cours de ma misère et de mon mauvais état intérieur. Voilà la raison de ma grande crainte depuis deux mois... [1] »

Des esprits superficiels diagnostiqueraient un accès de dépression nerveuse, une crise de culpabilité sans fondement objectif. En fait, cet homme de Dieu est la victime des attaques du démon qui s'acharne contre lui car il est prédestiné à être un instrument pour la gloire de Dieu [2]. Cette victime est accablée sous le poids de la sainteté de Dieu : « Que son très saint Nom soit béni pour toute sa miséricorde, aussi bien que pour les traits de justice qui lui échappent et qui sont encore pleins de son incomparable miséricorde... Qui peut se tenir devant sa divine justice et son incomparable sainteté?... [3] » Quand il quitte Rennes, au début de décembre 1839, il a atteint le fond de l'abîme de la détresse, de la déréliction ; sa confiance demeure absolue.

VIVENT JÉSUS ET MARIE !

Lyon, le 10 décembre 1839.

Mon très cher frère et ma très chère sœur,

Vous allez être surpris de recevoir de moi une lettre datée de Lyon. Il y a là, en effet, quelque chose d'étonnant, et je ne m'y serais pas attendu l'an passé. Donnez votre esprit et votre cœur à Notre-Seigneur et ne jugez ni n'examinez pas les choses selon l'esprit du monde, autrement vous aurez une très grande affliction à mon sujet. Mais si vous voyez les choses en Dieu, vous n'aurez aucune peine à vous tranquilliser sur mon compte, et vous finirez par entrer dans une véritable joie intérieure. Je désirerais bien vous dire au juste où en sont les choses, mais le bon Dieu ne le veut point ; il faut donc que je me taise et que vous vous contentiez de rester dans l'incertitude.

J'ai quitté Rennes pour toujours. C'est une grande imprudence — pour ne pas dire une folie — selon tous ceux qui jugent des choses en hommes de ce monde. J'avais là un avenir certain ; j'étais sûr d'avoir de quoi vivre et d'avoir même une certaine existence honorable. Mais malheur à moi si je cherche à être à mon aise sur la terre, à vivre honoré et estimé. Chers amis, souvenez-vous d'une chose : cette terre passe, la vie que nous y menons ne dure qu'un instant. Quand notre chair est pourrie dans le tombeau, il nous est entièrement indifférent d'avoir mené une

1. *L.S.*, II, 47. Lettre de juillet 1838 à M. Paul Carron.

2. *N.D.*, I, 660. Dans le *Mémoire du P. Tisserant*, nous relevons ce passage : « M. de la Brunière, étant arrivé à Rennes, passa deux mois environ dans le noviciat des Eudistes. Il vit bientôt l'état affligeant où se trouvait M. Libermann et les difficultés insurmontables que le démon opposait à ses efforts pour faire régner le bien dans cette Congrégation. »

3. *L.S.*, II, 48. Lettre de juillet 1838 à M. Paul Carron.

vie commode sur la terre ; notre éternité n'en sera pas plus heureuse. Je comprends que les heureux de ce monde, ceux qui ne voient que la terre, ceux qui ne veulent que les jouissances sensuelles, cherchent toujours à mener une vie commode et aisée, une vie honorable ; mais une âme chrétienne, une âme sacerdotale, une âme dévouée à Notre-Seigneur et à son unique gloire doit compter la commodité ou le malaise, l'honneur ou le mépris comme des choses nulles et indifférentes. Pourquoi voudrais-je avoir une vie aisée sur la terre, sinon par amour pour moi-même ? Donnons-nous à l'amour de Jésus et non pas à l'amour de nous-mêmes. Si je suis accablé de tous les maux imaginables pendant tout le temps que j'ai à traîner ma chair de corruption sur cette terre de malheur, qu'est-ce que cela me fait, pourvu que je sois à Dieu et que je le serve selon son saint amour ? Et quel état plus favorable que celui des croix, des privations, des peines et des afflictions de tout genre, pour vivre de cette vie d'amour ?

J'ai quitté Rennes. Je n'ai plus aucun homme ni aucune créature sur la terre en qui je puisse mettre ma confiance. Je n'ai rien, je ne sais ce que je deviendrai, comment je pourrai seulement vivre et exister ; je mènerai une vie méprisable, oubliée, négligée, perdue selon le monde. Je serai désapprouvé par un grand nombre de ceux qui m'aimaient et m'estimaient auparavant ; je serai peut-être traité comme un insensé, comme un orgueilleux, méprisé, persécuté même. Et qui me donnera en retour quelque consolation sur la terre ? Je suis donc un homme perdu, malheureux pour toute ma vie. La chair ne fait que raisonner de la sorte, là où elle est la maîtresse ; mais voulez-vous être des hommes de chair ? Si je ne puis plus mettre aucune espérance dans la boue et le fumier, dans l'ordure et la pourriture humaine, quel malheur vraiment ! Ne faut-il pas faire des lamentations éternelles pour cela ?...

Très chers amis, reconnaissez que nous avons un Père dans le ciel, le très grand et très adorable Seigneur Jésus, et une Mère très grande et très admirable, qui n'abandonneront point ceux qui se livrent à corps perdu pour leur gloire et leur amour. N'ayez donc ni crainte ni défiance ; reconnaissez que je suis l'homme le plus heureux du monde, parce que je n'ai plus que Dieu seul, avec Jésus et Marie ; je suis déjà dans le ciel, tout en vivant encore sur la terre. S'il plaît à Dieu de me faire mener une vie dure et affligeante, tant mieux ; il me donnera sa force et son amour, et c'est tout ce qu'il me faut. Toute mon espérance est en Jésus et en Marie, et ce doit être là aussi toute la vôtre.

Mais voilà bien des mots et je n'en viens pas au fait ; c'est précisément ce qu'il faut. Tout ce que je puis vous dire pour le moment, c'est que vous ne devez en rien vous inquiéter de moi. Regardez-moi comme un homme mort et enterré ; priez Dieu pour le bien de mon âme et pour l'accomplissement de sa très sainte volonté. Je ne puis pas vous faire connaître ce que le bon Dieu demande de moi pour le moment ; je vous dirai seulement que je poursuivrai ce qu'il lui a plu de m'inspirer dans sa bonté infinie, et que je mets ma confiance en lui. Je crois que le temps de m'expliquer n'est pas venu ; ne m'en voulez pas pour cela, je vous en prie par l'amour que vous portez à Notre-Seigneur et à sa très sainte Mère. Sa volonté est que je me taise. D'ailleurs, ce n'est pas dans une lettre que ces choses peuvent se dire. Plus tard, je vous donnerai de mes nouvelles ; ce sera peut-être au bout d'un temps considérable ; ainsi ne vous inquiétez pas si je tarde à vous écrire. Du reste, je ne désespère

pas de vous voir d'ici à deux ans ; je crois même que cela se fera. Tenez-vous donc tranquilles et donnez-vous de plus en plus à Dieu ; vivez avec ferveur et amour comme de vrais enfants de Jésus et de Marie, dans l'amour desquels je suis tout vôtre [1].

Si nous rapprochons ces descriptions du P. Libermann des analyses de saint Jean de la Croix dans la dernière partie de *La Nuit obscure*, nous sommes frappé des correspondances et de correspondances telles qu'elles nous dictent une hypothèse. L'âme, avant d'être introduite dans l'union transformante, est soumise par Dieu à d'ultimes et agonistiques purifications. L'âme s'imagine qu'elle est rejetée de Dieu [2] ; elle se sent abandonnée des créatures et de ses amis [3] ; elle découvre, dans la stupeur, l'abîme de sa pauvreté et de sa misère [4]. C'est le vide intégral : « Dès lors en effet que Dieu purifie ici les facultés sensitives et spirituelles de l'âme, ainsi que ses puissances intérieures et extérieures, il convient qu'elle soit dans le vide, la disette et l'abandon sous tous ces rapports ; aussi Dieu la laisse dans le vide, la disette et les ténèbres [5]. » Le démon, avec la permission de Dieu, exerce sa rage sur cette âme. « Si l'épreuve se prolongeait, l'esprit quitterait le corps, tant est affreux le tourment que provoque l'esprit mauvais [6]. » L'âme, malgré ces épreuves, dans l'exercice héroïque d'une foi de plus en plus dépouillée, sent grandir son amour de Dieu et sa confiance est sans limites : « L'âme détourne les yeux de tout objet créé et ne s'attache qu'à Dieu seul ; aussi est-elle tellement agréable au Bien-Aimé qu'on peut dire en toute vérité qu'elle obtient de lui autant qu'elle en espère [7]. »

Il apparaît que, dans le climat d'une ferveur constante, on puisse parler d'une évolution. La transition de l'oraison affective à l'oraison de contemplation serait, selon notre reconstruction, à placer à Rennes, avec les purifications passives de l'esprit. Les nuits de la sensibilité correspondraient aux multiples épreuves qu'il avait traversées pendant son séjour au Séminaire. L'oraison de méditation, de son aveu même, il a été dans l'impuissance de la pratiquer. Si nous ne poussons pas plus loin notre recherche, c'est que les éléments d'information nous manquent. Selon la souple systématisation à laquelle s'arrêtait le P. Libermann dans les *Écrits Spirituels*, ces

1. *L.S.*, II, 299-303. Lettre du 10 décembre 1839.
2. Saint JEAN DE LA CROIX, *La Nuit obscure*, livre II, ch. V, p. 560 et ch. VI, p. 563, Éd. du Seuil.
3. *Id.*, ch. VI, p. 564.
4. *Id.*, ch. VI, p. 565.
5. *Ibid.*
6. *Id.*, ch. XXII, p. 660.
7. *Id.* ch. XI, pp. 593-597. « ... oppressée d'angoisses ténébreuses, l'âme se sent blessée d'amour de Dieu d'une manière vive et aiguë ; elle éprouve en même temps un certain sentiment, une certaine conjecture que Dieu est là, sans pourtant rien comprendre de particulier... »

lignes de démarcation suffisent. Si, enfin, l'évolution de son expérience mystique, nous la décrivons par la succession de ses états d'oraison, c'est que, pour lui comme pour sainte Thérèse, le progrès dans l'oraison fonde, rythme et garantit le progrès dans l'expérience.

c. Les intermittences

L'emprise de Dieu avait été très forte. Pendant cinq ans, ses facultés avaient été captivées par le Seigneur. Il ne faudrait cependant pas penser que le P. Libermann ait vécu constamment dans un climat d'expérience. M. Perrée, prêtre de Marseille qui l'a connu à Saint-Sulpice, qui le revit ensuite en 1839, en 1846, en 1848, nous a laissé deux cahiers de notes où il a consigné ses souvenirs. Par lui, nous savons que le Vénérable ne fut pas épargné par les épreuves d'aridité et qu'il supporta vaillamment cette insensibilité : « Un jour de grande fête du Séminaire, plusieurs fervents élèves racontant devant lui les élans de piété et la joie divine avec lesquels ils avaient assisté aux cérémonies du jour : 'Et moi, nous dit Libermann, j'ai été tout le jour comme une bûche, sans pouvoir parler à Dieu, ni penser, ni sentir.' Et comme plusieurs de ses confidents ordinaires se trouvaient là, il échangea avec eux un sourire significatif qui nous fit comprendre que c'était depuis longtemps son état habituel, supporté avec une parfaite résignation et une sorte de joie [1]. »

Il est un texte [2] qui nous paraît être, à première vue, en contradiction avec les affirmations de la lettre du 3 août 1846 à Jérôme Schwindenhammer. Nous reproduisons ces deux passages pour permettre une comparaison et poser le problème.

« Une seule chose me manquait dans ces commencements, c'est que j'ignorais complètement le moyen de faire oraison. Quoiqu'en eût dit d'abord M. Garnier, il me permit facilement de me lever après les autres et je me voyais ainsi privé des répétitions et explications qui se font le samedi. Ne pouvant faire mieux, je prenais mon Manuel

« Je vous dirai donc que jamais je n'ai fait aucune oraison sur les vertus, pas même sur les vertus de Jésus et de Marie, que je n'ai jamais pu tirer aucune conclusion, ni prendre aucune résolution à la fin de mes oraisons pour la pratique des vertus .....

« Notre-Seigneur me fit la grâce de résister à mon père qui

1. *N.D.*, I, 307-308. Témoignage de M. Perrée.
2. *N.D.*, I, 67. Récit du P. L. à M. Gamon.

entre les mains et je faisais mon oraison en produisant successivement les actes que la méthode indiquait. Cet exercice, si pénible en apparence, m'était rendu agréable par l'onction de la grâce, et il me fut très salutaire. Vers Pâques, je pus me lever avec les autres, j'entendis les explications du samedi, et dès lors, je fis oraison avec plus de facilité et plus de fruits. »

N.D., I, 67.

voulait m'arracher à la foi ; j'ai renoncé à lui plutôt qu'à la foi. *Après ce fait*, le bon Maître est venu à l'improviste m'arracher à moi-même et il tint mes facultés absorbées et captives pendant environ cinq ans... »

N.D., VIII, 202-204.

L'emprise de Dieu sur son âme fortement marquée lors de la réception de son baptême, s'intensifia après sa réaction devant les propositions d'apostasie de son père. C'est alors qu'il fut introduit dans un état de passivité. Dieu ratifiait ainsi sa consécration et récompensait sa fidélité. Il faudrait pouvoir dater l'intervention de son père. Le P. Cabon la fixe en 1830 [1]. Pendant les premières années de Saint-Sulpice, le nouveau converti se serait entraîné non sans difficultés à l'oraison de méditation. Ensuite, cinq années de pure passivité (1830-1835 ?), puis l'insensibilité mystique dont témoigne M. Perrée. Les années de foi sans consolations auraient précédé la grande nuit des purifications passives de l'esprit de Rennes et l'y auraient préparé. Un point demeure inexpliqué. L'affirmation est catégorique : « Jamais je n'ai fait aucune oraison sur les vertus. » Ce texte a plus de valeur que l'autre qui est tiré du rapport Gamon. Le Sulpicien reproduit les propos d'une conversation qu'il eut avec le Vénérable en 1850.

L'itinéraire mystique du P. Libermann se dessine avec une assez remarquable netteté, si du moins notre interprétation est exacte :

— Illumination de son baptême avec les grâces mystiques signalées ;
— Ferveur sensible consécutive à cette conversion ;
— Ratification de son baptême devant l'assaut paternel et réponse mystique de Dieu. Cinq ans d'emprise du Seigneur (1830-1835). Oraison d'affection ;
— Nuit passive des sens à Issy (1835-1838) ;
— Nuit passive de l'esprit à Rennes (1838-1839) ;
— État « stable » de contemplation : paix et abandon mystique (1840-1851).

1. *N.D.*, I, 130. Témoignage de M. Viot.

Dans cette marche, aux péripéties diverses, une constante : « Mon âme fut sans cesse prosternée devant Dieu dans une disposition de sacrifice [1]. »

3. *Le témoignage de son œuvre*

A eux seuls, en l'absence des deux séries de témoignages précédents, les écrits du P. Libermann suffiraient à prouver qu'il a rédigé ces pages sous l'influence du Saint-Esprit et en interprétant très souvent les états qu'il a vécus. Ils ont la même résonance que ceux de saint Bernard, de sainte Thérèse d'Avila et de saint Jean de la Croix. La connaissance de Jésus qu'il a et sur laquelle il revient sans cesse dans le *Commentaire* est expérimentale [2]. N'est-ce pas lui qu'il décrit quand il parle des apôtres ? « Ils étaient comme toutes les âmes dans les commencements, quand la grâce les a touchées, et que Notre-Seigneur les poursuit et les attire. Elles cherchent à jouir de lui, et cela par intervalles, et aiment à y revenir... C'est l'effet de l'amour divin de Jésus, quand il entre dans une âme, il la rend insatiable [3]. » L'amour de Marthe et l'amour de Marie pour Jésus ne sont-ce pas deux formes d'attachement au Maître qu'il a éprouvées ? Plus exactement ne s'identifie-t-il pas à Marie [4] ? Dans les *Écrits Spirituels*, nous avons relevé des allusions plus transparentes. Il disserte sur « quelques dons particuliers qu'on peut appeler en quelque sorte passifs [5] » et le quatrième don consiste dans une espèce d'attraction entre Dieu et l'âme : « Cet effet se produit, par exemple, devant le Très Saint-Sacrement... Alors, c'est une force puissante qui sort du tabernacle et attire si violemment, qu'on craint d'être enlevé de sa place ; et il semble en effet que si cette opération augmentait, on serait obligé de céder ; on serait véritablement enlevé et collé contre le tabernacle... Les larmes coulent par torrents et les délices sont immenses. Cette attraction peut durer assez longtemps, une demi-heure, peut-être davantage, peut-être moins. Ce don est beaucoup plus intérieur que les autres, et je crois qu'il tient en partie à la contemplation ; au moins l'âme doit être bien avancée dans l'oraison d'affection et approcher de la contemplation lorsqu'elle éprouve cet effet [6]. » N'est-ce pas à son

1. *N.D.*, VII, 125. Lettre du 8 avril 1845 à la Communauté de Bourbon.
2. *C.S.J.*, 40-41, 76, 398, 432-433, 527.
3. *C.S.J.*, ch. I, 48-49.
4. *C.S.J.*, ch. XI, 592-595.
5. *E.S.*, 168. *De l'oraison d'affection*, ch. IV : De quelques dons particuliers qu'on peut appeler en quelque sorte passifs.
6. *E.S.*, 173. Le P. Libermann décrit ce que Mgr Dupont des Loges avait constaté : *N.D.*, I, 109. C'est pendant cette période que le Vénérable dut consulter son directeur qui le

cas personnel qu'il se réfère quand il aborde un autre aspect de l'oraison d'affection, la douleur ressentie à la pensée de ses péchés? « On est brisé de douleur d'avoir offensé son Dieu, qu'on aime avec tant de violence. La violence de la douleur est mesurée sur la violence de l'amour... Cette douleur suit les âmes jour et nuit, sans les quitter un instant, en se levant et en se couchant, en récréation comme dans les exercices de piété, dans l'étude comme dans la prière. En dormant même, on répand quelquefois des larmes sur ses péchés. Cet état dure plus ou moins, selon la volonté de celui qui l'a donné. Il y a des âmes qui y restent d'un an à dix-huit mois, d'autres plus ou moins longtemps [1]. » La contemplation du Christ souffrant est aussi la sienne : « ... Les joies qu'elle renferme sont inouïes, d'une violence extrême... [2] » Si l'on se souvient de la profondeur de son expérience mariale, on n'hésitera pas à conclure qu'il nous dévoile son intimité avec la Mère de Jésus quand il écrit : « Une âme dans cette oraison, à un degré intense, aura des colloques de feu avec la très Sainte Vierge. Elle sera réduite quelquefois à l'extrémité, à perdre presque la respiration par l'ardeur de ses désirs et de ses sentiments. Elle s'entretiendrait toute une journée avec la divine Mère et cela avec des tendresses inexplicables [3]. » Enfin, pendant cette période de ferveur sensible, François Libermann eut des expériences religieuses de signification liturgique. Il était entraîné dans ce monde des Mystères de Dieu et du Christ et de l'Esprit que l'Église fait revivre chaque année au chrétien. Cette page que nous tenons à citer dans son intégrité est toute chargée d'expérience. Elle est plutôt une tranche de journal spirituel qu'un développement théorique sur l'oraison. On ne peut s'y tromper.

« Aux approches des fêtes, surtout de certains mystères principaux, ces âmes vivent dans une joie et une allégresse inouïes. On s'y prépare avec un soin, une ardeur et une activité dont on ne se fait pas une idée, quand on n'a pas éprouvé ces choses. Aussi, quand le jour arrive, on est hors de soi-même, et Dieu se plaît à accabler de délices ces pauvres âmes, qui passent ces jours dans un abîme

renvoya à M. Courbon, pour savoir à quel genre d'oraison il était parvenu et comment il devait se comporter en face de grâces de cette nature.

E.S., 196-197. *De l'oraison d'affection*, ch. VII : Des avantages de cet état d'oraison. « Je crois que, généralement, la grande dévotion de ces âmes, c'est celle du très Saint-Sacrement. Et c'est un très grand avantage : elles voudraient passer toutes leurs journées devant le divin Maître ; leurs désirs sont violents là-dessus et les transportent continuellement d'amour envers ce très Saint-Sacrement ; leurs visites sont brûlantes ; mais leurs désirs de faire la sainte communion sont inexprimables. Ces désirs et cette dévotion augmentent à mesure qu'elles avancent dans cet état. Leur préparation est ardente. La présence de Notre-Seigneur se fait sentir d'une façon extrêmement vive. »

1. *E.S.*, 163. *De l'oraison d'affection* ch. III : Des douleurs de l'âme en cet état d'oraison
2. *E.S.*, 164. *Ibid.*
3. *E.S.*, 194. *De l'oraison d'affection*, ch. VII : Des avantages de cet état d'oraison.

de joie et d'amour. On ne conçoit pas les bontés divines envers ces âmes dans ces grands jours. Cette complaisance que Dieu semble mettre en elles en ces fêtes vient de la préparation soigneuse qu'elles y apportent, et d'où il résulte que leurs sens sont ouverts et disposés à recevoir l'impression du mystère. C'est de là que vient aussi en partie cette extrême impatience avec laquelle elles attendent l'arrivée de ces jours, parce que les sens sont ouverts par la réception de l'impression du mystère.

» Ordinairement, quand la grâce est forte, l'impression du mystère ne se fait pas par raisonnement ou méditation, mais on se trouve assailli par une suavité intérieure qui semble couler du mystère et qui nous y attire, et alors on se sent comme enveloppé de ce mystère et abîmé de dons. On ne sait ni comment ni pourquoi cela se fait, mais on s'y trouve submergé. Si on se sent pénétré d'une impression fixe, comme celle de la croix de Notre-Seigneur etc..., alors tous les mystères nous ramènent à cette impression fixe. Notre âme est, par ses sens, enveloppée de ce mystère, mais tout ce qu'elle y puise se change en l'objet de son impression fixe.

» Quelquefois Dieu laisse ces âmes dans la sécheresse, pendant une partie de la journée ou pendant une partie d'un office ; elles prennent cela très bien, l'attribuant à leurs péchés, le souffrent avec amour et patience, et font toute leur diligence pour réparer leur faute et pour plaire à Dieu. Ceci arrive ordinairement vers la fin de cet état, quand on y est bien avancé déjà[1]. »

Le P. Libermann caractérise la nature de cette expérience : c'est l'impression du mystère, et dans les sens, sa violence et sa profondeur, par l'abondance luxuriante des termes : assailli, enveloppé, pénétré, accablé, submergé, termes qui marquent la progression dans cet « abîme de joie » ; enfin son aspect consolateur, momentané et provisoire, car l'âme est préparée à la vie de foi pure et dépouillée — la nuit de la foi.

Ces sondages à travers l'œuvre nous prouvent que, malgré la volonté de secret dont il a entouré sa vie intérieure, le P. Libermann n'a pu éviter de la révéler de quelque façon en décrivant l'expérience spirituelle. Il ressemble à saint Jean de la Croix dont l'œuvre est la transposition impersonnelle d'une expérience très personnelle. La résonance expérimentale est l'un des caractères les plus évidents des écrits libermanniens et c'est ce qui leur assure leur fécondité, en raison de la communication qui s'établit entre cette âme de feu et nos âmes. Il écrivait, le 31 décembre 1841, à un séminariste, M. Douay : « Quand le divin Esprit agit en nous, notre âme est

1. *E.S.*, 195-196. *De l'oraison d'affection*, ch. VII : Des avantages de cet état d'oraison. Voir aussi *E.S.*, 157.

brûlante, et, au milieu de ce feu, elle est comme portée, unie à Dieu sans trouble, sans inquiétude, sans agitation, sans irritation, sans mouvement d'amour-propre... O mon très cher, que nous sommes heureux lorsque nous sommes sous la puissance du divin Esprit, sous l'influence complète de l'esprit d'amour de Jésus! Tout devient amour en nous... [1] » On croirait lire *La Vive Flamme d'Amour* de saint Jean de la Croix!

II. LA POSITION DU P. LIBERMANN DEVANT L'EXPÉRIENCE MYSTIQUE

« Quelle indignité! Quelle horreur! Quel effroyable sacrilège de se servir de Dieu même pour se procurer du plaisir! »

E.S., 188.

De l'oraison d'affection, CH. VI.

Le P. Libermann fut favorisé d'expériences mystiques d'ordre substantiel, c'est-à-dire d'un sentiment pénétrant de la présence et de l'action de Dieu. Il eut des moments de prière quasi extatique qui se sont placés pendant la période de l'oraison affective. Nous avons à nous demander quelle position il prit, dans ses écrits et sa direction, devant l'expérience mystique.

1. *L.S.*, II, 599-600 et *N.D.*, III, 88. Lettre du 31 décembre 1841 à M. Douay.

M. Dupont a raconté le fait suivant dont avait été témoin Mlle Guillarme : « J'ai su plus tard, de Mlle Guillarme elle-même, que, ... au moment de prononcer des vœux perpétuels, M. Faillon, disant la messe où M. Libermann la servait en qualité d'acolyte, au moment de la communion, une flamme part, donnant sur la tête de l'humble servant de messe, et peu à peu vint s'abattre sur sa poitrine à elle-même. Au premier moment, elle fit un mouvement, comme si le feu prenait à ses vêtements, et il lui fut donné à comprendre que ce jeune acolyte serait un jour son directeur et son guide... » *N.D.*, II, 166-167. — Effectivement, quatorze ans après cet événement singulier, Mlle Guillarme rencontrait le P. Libermann.

1. *Jouir ou servir?*

> « Ces âmes entrent peu à peu dans un état plus solide, plus élevé et plus stable... »
>
> *N.D.*, IV, 227.
>
> *Lettre du 5 mai 1843 à la Supérieure de Castres.*

On ne peut nier — le P. Libermann ne pouvait nier — l'existence de grâces passives. Il les a définies d'une façon descriptive dans les *Écrits Spirituels*. Ce sont des dons singuliers auxquels les âmes ne s'attendent pas, auxquels elles ne contribuent en rien, et qu'elles ne peuvent en aucune façon ni conserver ni augmenter par leurs efforts. « L'âme souffre violence, et, quoiqu'il y ait action, c'est plutôt une action qui se fait sur elle qu'une action qu'elle fait elle-même ; elle est entraînée et violentée d'une manière extraordinaire [1]. » Quelle est la signification de ces grâces passives? Elles ne sont pas l'essence de la sainteté qui est la vie de Dieu en nous ; elles peuvent être des signes de cette sainteté [2].

Comment l'âme doit-elle se comporter par rapport à ces grâces? « Ne nous occupons pas de ces faveurs extraordinaires ; gardons-nous bien de les désirer, pour quelque motif que ce soit. Aucun motif au monde ne doit nous enhardir à les demander à Dieu. Quand Dieu veut les accorder, il sait bien inspirer le mouvement qui les produit ; ce n'est pas à nous à les désirer, nous serions trop exposés par ce désir, le plus souvent orgueilleux, à perdre la véritable sainteté et à nous porter vers une sainteté imaginaire et de mauvais aloi, qui ne servirait qu'à nourrir notre amour-propre, nos défauts et nos passions [3]. » Comprenons bien. La sainteté qui comporte des extases n'est pas une sainteté imaginaire ; est imaginaire, la sainteté qui les désire, les appelle, les prépare, les crée.

Si ce juif converti ne demande pas des signes à Dieu, contrairement à ses ancêtres que Jésus condamnait pour cette faim morbide de l'extraordinaire (*Mt* 12, 39) et que saint Paul a stigmatisés : *Judaei signa petunt* (*1 Co* 1, 22), c'est pour des motifs qui tiennent

1. *E.S.*, 168. *De l'oraison d'affection*, ch. IV : De quelques dons particuliers...
2. *E.S.*, 419. *Instructions aux missionnaires*, ch. II : De la vie de sainteté : « La sainteté ne consiste nullement dans les choses extraordinaires : visions, extases, miracles, révélations, etc. Toutes ces choses peuvent être souvent des marques, des preuves de la sainteté d'un homme, ce sont des faveurs que Dieu accorde quelquefois à la sainteté... »
3. *E.S.*, 419-420. *Instructions aux missionnaires*, ch. II : De la vie de sainteté.

à l'essence même d'un amour solide de Dieu. Ce qui fonde la sainteté, c'est la réalité de notre amour pour Dieu et non l'expérience que nous en faisons. La fidélité dans l'absence de ces faveurs sensibles est une preuve de la pureté, du désintéressement de notre charité. Libermann écrit à M. Lannurien : « Tenez toujours votre esprit dans la paix et votre cœur dans la douceur et la suavité du saint amour. Il n'est pas nécessaire que vous sentiez les mouvements de ce divin amour ; il vous suffit d'être à Dieu et à Dieu seul. Heureux si vous êtes à lui sans jouir sensiblement ; vous n'en serez que plus parfaitement dévoué à son saint amour et à sa gloire. On est beaucoup plus pur et dégagé de soi lorsqu'on n'a pas le sentiment de son état. Soyez donc à Jésus avec pureté ; allez à Jésus pour Jésus et en Jésus [1]. » Il diagnostique, dans cette course à l'expérience, dans cette recherche de dons extraordinaires, une perversion des valeurs religieuses, la négation même de l'attitude religieuse fondamentale. L'âme, au lieu de servir Dieu, ce qui est son premier devoir, désire en jouir ; elle veut se servir de Dieu. Au lieu de s'oublier pour Dieu — le mouvement psychologique et spirituel de l'extase : sortie de soi [2] —, elle oublie Dieu dans le plaisir qu'il lui procure. Sacrilège que cette grave inversion! Ce n'est pas Dieu qu'elle recherche, c'est le plaisir de Dieu, c'est son plaisir à elle. « Si une âme n'est pas fidèle, si, au lieu de retirer son affection des joies qu'elle éprouve, pour s'attacher à Dieu seul qui en est la source, elle cherche toujours à se repaître de jouissances, elle ne fera pas le moindre progrès dans le renoncement à elle-même ; elle conservera toujours ses facultés spirituelles courbées vers les créatures ; elle n'acquerra pas cette habitude d'attacher directement ses facultés à Dieu, et ne lui sera jamais vraiment unie. Car si elle se reporte vers Dieu, ce n'est pas du tout pour s'unir à lui, mais pour en tirer son plaisir ; elle cherche ce plaisir et elle se sert de Dieu même pour se le procurer. Quelle indignité! Quelle horreur! Quel effroyable sacrilège de se servir de Dieu lui-même pour se procurer du plaisir! C'est comme si on se servait du pain adorable de la très sainte Eucharistie, pour contenter sa faim corporelle [3]. » Il est un autre danger qui n'est pas illusoire, c'est que l'âme, au lieu de goûter ces joies spirituelles pour s'attacher plus fortement à Dieu, s'enorgueillisse des faveurs qui lui sont gratuitement octroyées et pour une fin plus haute que le plaisir qu'elle peut en ressentir. L'âme se glorifie, et se constituant

1. *N.D.*, III, 327-328. Lettre du 26 octobre 1842 à M. Lannurien.

2. Saint THOMAS D'AQUIN, *S. Th*, *I*ª-*II*ªᵉ, q. 28, a. 3. Utrum extasis sit effectus amoris?... In amore amicitiae, affectus alicujus simpliciter *exit extra se :* quia vult amico bonum, et operatur, quasi gerens curam et providentiam ipsius, propter ipsum amatum. »

3. *E.S.*, 188. *De l'oraison d'affection*, ch. VI : Commencement, progrès et transition de cet état d'oraison à la vie contemplative.

comme centre, ravit à Dieu la gloire qui lui est due : « La véritable gloire est à Dieu et en Dieu seul[1]. » Mlle Guillarme avait reçu des grâces extraordinaires de Dieu. Il lui proposa une retraite de quinze jours pendant laquelle il l'examina. Il lui ordonna d'écrire sa vie dans tous ses détails. Il lui fit brûler ensuite ses cahiers ou les brûla lui-même, pour lui retirer toute tentation d'amour-propre[2]. Il a jugé sévèrement la publicité dont on avait entouré la conversion miraculeuse d'Alphonse-Marie Ratisbonne. Ce dernier se conduisait « comme un enfant ». Il a écrit son histoire, non poussé par la vanité mais par simplicité, sans voir les dangers auxquels il s'exposait : « J'étais inquiet de tout ce qu'on lui faisait faire... Je craignais que ce bon jeune homme ne perdît une grande partie des fruits de la grâce qui lui avait été faite[3]. »

Parce que les phénomènes mystiques sont des faits, qu'ils entrent parfois dans la structure de certaines expériences mystiques, il importe de les étudier. S'ils se présentent dans la texture d'une expérience particulière, il devient indispensable que le directeur, au terme d'une enquête, en fonction d'une doctrine spirituelle ferme et d'une fine psychologie, formule un jugement. La Supérieure générale du Couvent de l'Immaculée Conception de Castres lui a soumis un cas d'extase qui affecte l'une de ses religieuses. Ne pouvant discerner ce qui se passe dans cette âme avec les seules données qui lui ont été transmises, il lui adresse un long questionnaire et s'excuse en arguant de la nécessité de cette information et de son ignorance des auteurs traitant de ces questions : « Je sens bien, écrit-il, qu'un homme versé dans ces matières n'aurait pas besoin de faire tant de questions ; mais je vous ai, je crois, déjà dit que je ne me suis guère instruit sur ces matières par la lecture, je n'ai lu presque aucun auteur spirituel. Voilà pourquoi je vous prie de ne pas trouver mauvais que je fasse toutes ces questions... Je vous fais cependant une observation. Il serait possible que proposer toute cette foule de questions à la bonne Louise, ce serait fixer trop son esprit sur son état, et par là on pourrait lui faire du tort[4]. »

Il tient à être renseigné sur le phénomène lui-même et sur le comportement du sujet. En ce qui concerne le phénomène, il faut s'informer sur l'origine, la durée des représentations, sur la nature de ces visions (extérieure ou intérieure : imaginative ou intellectuelle), sur leur contenu (mystère, aspects du mystère, rapport avec la dévotion du sujet), sur le développement de l'état : début, progression

1. *C.S.J.*, ch. XII, 703.
2. *N.D.*, II, 166. Témoignage de M. Dupont.
3. *N.D.*, I, 78-79. Lettre remarquable à son frère Samson du 6 juillet 1842.
4. *N.D.* IV, 289-290. Lettre du 8 août 1843 à la Supérieure de Castres.

et fin, sur les effets produits : d'ordre psychologique : sont-ce ces représentations qui l'absorbent, ou est-ce dans ces absorptions que viennent ces représentations ? — d'ordre spirituel : l'impression est-elle produite sur l'esprit ou sur le cœur ? Quel est le comportement du sujet ? Au sein de l'expérience, quel est son degré de passivité ou d'activité : « Est-elle active dans le tout, ou en partie, ou est-elle purement passive ? Provoque-t-elle ces représentations quand elle ne les a pas ? Cherche-t-elle à les prolonger, quand elles diminuent ou disparaissent ?... Si elle n'a plus de mouvements actifs, je demanderai si elle a des mouvements passifs, je veux dire si l'âme est mise en action vers ces divers objets par l'impression passive, ou si elle est sans action sensible. Si elle a de l'action et des mouvements, soit actifs, soit passifs, ces mouvements se passent-ils dans l'esprit, l'imagination ou dans le cœur ? Si c'est dans l'esprit ou dans le cœur, sont-ils dans un genre violent, emporté, passionné, ou dans le genre doux, paisible, languissant, et d'une âme dans l'état de repos en Dieu, ou de pure foi, et dans la partie purement intellectuelle ? » Après l'expérience, cette personne attache-t-elle de l'importance à ces phénomènes ? Est-elle libre à leur égard [1] ? Le point central de l'enquête dont il établit le questionnaire porte sur l'origine surnaturelle ou naturelle de ces phénomènes. Est-ce Dieu qui en est l'auteur ou est-ce le sujet lui-même ? La passivité est le critère parce qu'elle est l'essence du surnaturel mystique ; le degré de passivité est le signe de la profondeur de l'expérience. Cette religieuse accueille-t-elle la vision qui s'impose à elle et qui envahit son psychisme ? Ou, dans une certaine mesure, la crée-t-elle ou la modifie-t-elle ? Quel est le « lieu » de cette action, est-ce d'abord la volonté, est-ce l'intelligence ?

Se plaçant dans une perspective plus pratique, dans les *Écrits Spirituels*, le P. Libermann trace au directeur une ligne de conduite prudentielle, l'invitant à considérer « si celui qu'il a à conduire : 1° n'estime pas trop ces choses extraordinaires ; 2° s'il a beaucoup d'amour-propre, d'ambition, de désir d'être quelque chose ; 3° si ce n'est pas une imagination exaltée ou originale ; 4° s'il a plus de jugement joint à un caractère ardent [2] ». Ces états extraordinaires qu'il étudie sont ceux qui fleurissent dans l'oraison d'affection où les sens jouent encore un rôle important. « Dans tous ces dons, l'âme agit beaucoup et d'une manière très violente ; et plus elle souffre violence, plus elle agit et veut agir avec violence. Elle agit ainsi pour se rendre agréable à Dieu et pour jouir de son bien-aimé :

1. *N.D.*, IV, 288-289. *Ibid.* Le cas de Sœur Louise et la prise de position de sa Supérieure seront étudiés dans la 3e partie, 2e section, ch. II : *Les Champs d'expérience*.

2. *E.S.*, 174-175. *De l'oraison d'affection*, ch. IV : De quelques dons particuliers...

ce sont les sens qui font tout ce mouvement. Ce sont des gens grossiers et mal entendus qui font un si grand bruit pour honorer leur maître, dont la présence les transporte. Toute une heure de bruit fait pour l'honneur de ce grand maître, ne vaut pas un instant du silence d'une âme contemplative[1]. »

Dans cette dernière ligne, le P. Libermann livre sa pensée. Le culte que Dieu attend de nous est une adoration du Père en esprit et en vérité. Ces grâces sensibles sont pour les commençants et annoncent, si l'âme est fidèle, des grâces plus spirituelles et plus solides. Elles ont d'ailleurs un rapport très intime avec l'état psychophysiologique du sujet. Le tempérament est trop faible, les nerfs trop fragiles pour les accueillir sans des réactions violentes. Et il formule nettement sa conception de l'extase par l'une de ces intuitions anticipatrices que nous rencontrons si souvent dans son œuvre et dans tous les domaines. « L'extase est une véritable infirmité, qui provient de la fragilité de nos organes ; mais ce qui cause l'extase est un grand bienfait de Dieu, une grâce éminente du divin amour qui produit ordinairement de grands effets dans les âmes. C'est la grâce des commençants. Il est rare qu'elle dure très longtemps. Elle peut cependant durer deux ou trois ans, mais cela même me paraît rare. Il est des cas extraordinaires où elles ont duré un temps beaucoup plus considérable. Quand elles diminuent et disparaissent peu à peu, elles sont quelquefois remplacées par des peines intérieures ; d'autres fois, d'autres grâces du même genre, mais plus intimes et d'un ordre plus relevé leur succèdent. D'autres fois, ces âmes sortent de là et entrent peu à peu dans un état plus solide, plus élevé, plus stable ; et c'est ce qui me semble le plus désirable, si toutefois il nous est permis de désirer quelque chose[2]. » Par cette distinction entre la cause et l'effet de l'extase, la nature d'une expérience et son conditionnement, le P. Libermann dépasse les horizons fermés dans lesquels on voudrait enfermer l'expérience mystique. Aux psychologues rationalistes qui rejettent dans le domaine pathologique les phénomènes de l'extase, il rappelle l'événement de la grâce et aux surnaturalistes qui oublient que l'homme a un corps, refusent de considérer les problèmes mystiques à l'intersection de la chair et de l'esprit, il montre la fragilité et l'étroitesse des *vasa carnis* peu préparés, du moins dans les conditions actuelles, à s'ouvrir aux *spatia caritatis*.

L'univers spirituel dans lequel il s'est fixé, il évolue, il introduit et fait progresser les âmes, n'est pas celui des miracles et des phéno-

1. *E.S.*, 175-176. *Ibid.*
2. *N.D.*, IV, 227. Lettre du 5 mai 1843 à la Supérieure de Castres.

mènes extraordinaires, c'est celui de la foi car Libermann est un vrai fils d'Abraham.

2. *L'univers de la foi*

« Votre force mâle est la foi. »
L.S., III, 382 et *N.D.*, VI, 103.

Lettre du 8 mars 1844 à M. Collin.

La lumière qui éclaire tout l'horizon, qui justifie toutes les conceptions, qui inspire toute l'action, qui revalorise toutes les intentions, c'est la foi. La foi doit être « la base, la source unique, l'âme de toutes les opérations de l'intelligence [1] ». Il écrit ces lignes à M. Dupont le Vendredi-Saint 1844. Il s'était aperçu depuis longtemps, lui avoue-t-il, que ses difficultés « ne provenaient que d'une certaine faiblesse intérieure dans la vie de foi et d'un rapprochement de la vie naturelle [2] ».

La foi sur laquelle le P. Libermann fonde la vie spirituelle est cette foi toute pure dont saint Jean de la Croix, dans le livre second de la *Montée du Carmel*, décrit les exigences de structure : une foi dépouillée de tout raisonnement, de tout sentiment, de toute efficacité apparente, une foi qui soit pure adhésion de l'âme à la lumière de Dieu ; une foi essentiellement surnaturelle dans son principe, dans ses motifs, dans sa fin ; une foi théologale qui vient de Dieu, qui recherche Dieu, par Dieu, pour Dieu et en Dieu ; une foi qui ne soit pas une coloration de nos certitudes rationnelles, une compensation de nos déceptions et frustrations affectives, une force supplémentaire pour l'action, mais une foi qui n'a pas d'autre aboutissement psychologique, pas d'autre finalité métaphysique que le très pur amour de Dieu. C'est dans cette perspective de nudité, de pureté, qu'il faut lire ces lettres où il recommande à ses correspondants de vivre de la foi. « Vivez de la foi, mon très cher, et ne vous inquiétez pas du reste. Et si vous vivez selon la très pure foi, vous n'éprouverez pas la présence de Jésus en vous d'une manière claire et assurée par le moyen des sens. Car dès que vos sens en sont convaincus, ce n'est plus de la foi. Voilà pourquoi il vaut beaucoup

1. *L.S.*, III, 388 et *N.D.*, VI, 160. Lettre du 5 avril 1844 à M. Dupont.
2. *Ibid.*

mieux pour vous, que vous n'ayez pas le sentiment de la présence du divin Enfant dans votre âme, afin que vous la possédiez dans la pureté céleste de votre foi [1]. » — « La foi, mon cher Monsieur, mais la foi toute pure et toute sèche : voilà votre nourriture. Plus d'images, plus de figures, plus d'actes multipliés, plus de représentations. Des privations, des nudités, des délaissements, voilà ce qu'il vous faut. Vous ne vous santifierez certainement pas sans cela [2]. » Et il continue en appuyant : « Rien pour les sens, pas même du spirituel [3]. » « La foi n'est pas foi, si elle n'est que le sentiment ou le raisonnement [4]. » Il adjure un directeur de faire marcher ses séminaristes « dans la pureté et la simplicité de la foi » ; « il faut leur faire éviter... le désir des grâces sensibles » et leur recommander « un amour véritable et vigoureux [5] ». Il définit d'ailleurs ce qu'il entend par pureté de la foi : « La foi pure suppose qu'il n'y a plus rien de sensible pour appuyer sa conduite, et, par conséquent, on est disposé à être privé de tout, même de direction [6]. »

Cette pureté de la foi qui implique le dépassement du sensible, de tout sensible, ne peut être celle des commençants qui ont besoin de direction, qui recourent à des médiations provisoirement nécessaires, d'ordre sensible, imaginatif, affectif. La nourriture solide est trop forte pour les enfants. Cette pureté de la foi à laquelle on accède par la purification du sensible, le dépouillement de l'humain et la libération de l'accidentel, est celle des adultes qui sont parvenus à l'âge mûr de la vie et de la perfection chrétiennes. Nous parlons des adultes de la foi et non des adultes de la raison critique [7]. Le P. Libermann a insisté sur la nécessité de ce passage de la foi imparfaite parce qu'elle est encore trop sensible à la foi parfaite qui est spirituelle. Il écrit à un missionnaire :

> « On s'appuie encore sur la créature. Plus tard, quand la sensibilité disparaît, quand on n'a plus que la foi pure, alors on devient homme. Dieu nous conduit par la foi. La foi pure suppose qu'il n'y a plus rien de sensible pour appuyer sa conduite et, par conséquent, on est disposé à être privé de tout, même de direction. Il est certain que vous êtes dans cet état où le sensible est passé et où la foi pure doit régner. Restez donc purement et simplement attaché à Dieu et ne vous tracassez pas si vous

1. *L.S.*, I, 413-414. Lettre du 5 février 1838 à un séminariste.
2. *L.S.*, II, 15. Lettre de 1838 à M. Telles.
3. *Ibid*, 18.
4. *E.S.*, 214. Voir aussi 216. *Compléments des instructions sur l'oraison.*
5. *L.S.*, I, 488. Lettre du 23 avril 1838 à M. Kervoal.
6. *L.S.*, III, 381. Lettre du 8 mars 1844 à M. Collin, de l'Ile Bourbon.
7. Il nous paraît assez inquiétant qu'une époque où, de toute évidence, la pureté de la foi est le fait de quelques âmes qu'on ne voit pas, qui ne parlent pas, soit aussi celle où résonnent de partout les revendications des chrétiens adultes. Par décret du Saint-Office du 2 février 1955, fut condamné l'ouvrage de Josef THOMÉ, *Der mündige Christ* (Frankfurt am Main, Verlag Josef Knecht, 1949). Documentation Catholique, 1193, 20 février 1955, col. 207-209.

n'avez rien pour vous appuyer. Vous avez Dieu et Dieu seul. Il doit vous suffire. Cela coûte, c'est pénible, il semble que toute notre vie est comme un fantôme, il semble que l'âme est vide et qu'on n'a plus de vie spirituelle et surnaturelle. On se trompe très fort, la vie intérieure devient plus pure et plus simple. Je dis *cela coûte;* mais seulement d'abord, avant qu'on soit parvenu à la soumission, à l'abandon parfait de son âme à Dieu. Si en recevant cette lettre, vous ne vous êtes pas tout à fait encore surmonté, faites-le de suite et donnez-vous à Dieu corps et âme, et ne cherchez plus à vous appuyer sur la créature. Il n'est plus temps d'être enfant, l'âge mûr de la perfection chrétienne doit commencer chez vous.

Quando fui parvulus, sapiebam ut parvulus, cogitabam ut parvulus; quando autem factus sum vir, evacuavi quae sunt parvuli.

» Il n'est plus temps de chercher à vous faire porter sur les bras d'un père de chair ; il faut que vous marchiez tout seul. Vous ne devez pas si facilement vous troubler quand il vous manque quelque chose. Un enfant pleure quand on lui fait une grimace ; un homme ne pleure pas, même pour des coups de bâton. Soyez donc plus fort et ne vous laissez pas aller si facilement à la pusillanimité ; dès que vous manquez à quelque chose, ne vous croyez pas tout de suite en mauvaise voie, dès que vous n'êtes pas dans tel état que vous désirez. Dès qu'un enfant est lassé, il veut se faire porter par son père ; et si celui-ci ne veut pas, il pleure et s'afflige ; un homme continue de marcher par la force mâle qui l'anime. Votre force mâle est la foi et la confiance en Notre-Seigneur et sa sainte Mère »[1].

Celui qui vit ainsi de la foi et d'une foi dont l'existence et l'exercice ne dépendront plus des oscillations du caractère et des variations des états intérieurs a une maison établie sur le roc. « Ne cherchez pas le sensible, je vous en supplie, mais le solide[2]. » Il acquiert cette stabilité qui consiste dans une certaine solidité intérieure en laquelle réside la véritable vertu, garantie de la fidélité[3]. Qu'on ne confonde pas une sensibilité de crainte purement organique et la véritable humilité! « On ressemble à certaines bonnes femmes, qui font de grands efforts pour pleurer la mort de leur mari et qui, dans le fond, n'en sont pas trop fâchées[4]. » Cette vie de foi, en se dépouillant, en s'intériorisant, en s'intensifiant, coïncide, à son terme, avec la sainteté. « L'état de sainteté dans lequel vous croyez vous devoir mettre, écrit-il à un missionnaire, est un état senti. Or, il n'en est pas ainsi, cela ne doit être qu'un état voulu. Soyez devant Dieu par la volonté et le désir, vous occupant en paix aux œuvres, dans cette volonté et dans ce désir, vous tenant parfaitement content et tranquille, sans rien sentir[5]. »

1. *L.S.*, III, 381-382 et *N.D.*, VI, 102-103. Lettre du 8 mars 1844 à M. Collin. Souligné dans le texte.
2. *L.S.*, II, 79. Lettre du 23 août 1838 à M. de Conny.
3. *L.S.*, II, 273. Lettre du 7 juillet 1839 à un séminariste.
4. *L.S.*, II, 71. Lettre du 22 août 1838 à M. Grillard.
5. *L.S.*, III, 378 et *N.D.*, VI, 100-101. Lettre du 8 mars 1844 à M. Collin.

La plupart des lettres dans lesquelles cette doctrine de la pureté et de la nudité de la foi est exposée avec tant de fermeté ont été écrites à Rennes, ce qui nous confirme dans notre hypothèse sur les étapes de son itinéraire mystique telles que nous les avons précédemment reconstituées.

3. *Les exigences de l'amour*

« Le véritable amour ne calcule pas. »

C.S.J., CH. XII, 668.

L'expérience mystique n'est pas constituée essentiellement par des phénomènes mystiques ; elle repose sur le fondement de la foi et se développe toujours à l'intérieur de la foi ; elle est structurée par la perfection de l'amour. Le P. Libermann, la veille de sa mort, répondit au P. Lannurien qui sollicitait des conseils de perfection : « Être fervents, fervents, toujours fervents... et surtout la charité, la charité, la charité surtout! ... charité en Jésus-Christ ... charité par Jésus-Christ ... charité au nom de Jésus-Christ ; ferveur ... charité ... union en Jésus-Christ [1]. » Voyons comment il a rappelé le primat de la charité, explicité les exigences totalitaires de l'amour, analysé les progrès de l'âme dans l'union, enfin fourni les critères de l'authentique ferveur.

Le mystique est celui qui cherche la plus haute justification de l'existence, de son existence et qui la découvre dans la perfection de l'amour de Dieu qui coïncide avec la perfection de l'amour de soi-même. Dans la ligne de saint Bernard, de saint Thomas d'Aquin et de saint François de Sales, le P. Libermann écrit : « Dans cette qualité d'amour naturel de nous-mêmes se range le désir de posséder Dieu, la satisfaction de l'existence de notre être, ainsi que la répulsion de la séparation de Dieu et de l'anéantissement de notre être [2]. » Nous aimons cependant Dieu selon les tendances de notre caractère.

L'amour de Marthe est un « amour passionné, sensible » ; l'amour de Marie, « paisible, intérieur ». Chez cette dernière, « le feu était violent au-dedans, mais il tendait plutôt à l'union intérieure qu'à

1. *N.D.*, XIII, 659. Lettre du 31 janvier 1852, à 2 h 30, de M. Schwindenhammer.
2. *E.S.*, 395. *Instructions aux missionnaires*, ch. II : De la vie de sainteté.

l'activité extérieure ». La vivacité explosive du premier et l'intensité intérieure du second sont des variétés de l'amour divin, des moments aussi de son développement[1]. La charité qui est l'âme des vertus — saint Thomas dit la forme — tend à l'union à Dieu, mais cette union se réalise en nous-mêmes, là où est la présence de Dieu. C'est pourquoi amour de Dieu, union à Dieu, vie intérieure forment une structure dont les éléments sont indissociables. Ce serait un mythe que de poursuivre l'amour de Dieu sans consentir à un mouvement d'intériorisation. L'union est la fin de l'amour, la vie intérieure en est la condition[2]. La condition de cette nécessaire intériorisation est la paix[3]. La science de la vie spirituelle est la science de l'amour. Dans une formule somptueuse, il montre que celui qui s'exerce à cet amour, possède la science, la puissance, l'avoir et l'être : « Si nous savons aimer, nous savons tout, nous pouvons tout, nous avons tout, nous sommes tout.[4] » L'amour de Dieu est donc bien la justification de notre existence et l'essence de la vie spirituelle.

Le P. Libermann est un mystique qui joue sa vie dans la ligne de l'amour divin. Ce ne peut-être ni un amour de compromis ni un amour de facilité mais un amour qui engage toute la personne et toute la vie. Ces exigences de l'amour infini correspondent aux lois de l'amour, sont sa structure même. Un amour qui limite son intention, son expression, n'est pas un amour authentique. Marie, dans l'Évangile, lui apparaît comme le type de cet absolu dans le don de soi-même : « Sentant en elle le besoin pressant de satisfaire ce mouvement tendu et violent du saint amour qui lui brûlait dans le cœur, elle ne fit aucune attention au prix du parfum qu'elle employait pour une chose qui paraissait si peu importante. Car, Marie ne savait pas la signification de ce qu'elle faisait, elle suivait à l'aveugle le mouvement qui la pressait. Le véritable amour ne calcule pas. Sa profusion paraît surtout par ce qui est marqué dans les autres évangiles. Elle ne se contenta pas d'employer une partie de ce baume ; elle cassa le vase, afin de le vider tout entier, ce qui montre une grande ferveur d'amour[5]. »

1. *C.S.J.*, ch. XI, longue analyse comparative de ces deux expériences de l'amour : pp. 592-599.

2. *E.S.,S.*, 46. *Entretiens de piété.* « Il n'y a pas de vertu sans charité envers Dieu ; il n'y a pas de charité sans l'union de notre âme avec lui ; il n'y a pas d'union sans l'esprit intérieur qui cherche Dieu en soi pour s'unir sans cesse à lui. Si nous voulons l'acquérir, persévérons dans un grand désir de notre perfection, ne cherchons que Dieu seul... »

3. *E.S.,S.*, 47. « Pour que Dieu agisse dans notre âme, il est de la plus haute importance de se tenir dans une paix continuelle devant lui ; c'est même l'unique moyen de parvenir à l'esprit intérieur, et sans lui les autres ne nous serviraient de rien. Quand une âme est parvenue à vivre dans une paix continuelle devant Dieu, elle ne tarde pas à prendre de la consistance, à devenir intérieure et à faire de grands progrès dans la pratique des vertus. »

4. *L.S.*, I, 23. Lettre du 30 octobre 1831 à M. de Farcy.

5. *C.S.J.*, ch. XII, 668.

L'élimination de tout calcul lui paraît être la condition de la totalité du don. Dans la tradition biblique la plus ferme du Dieu « Feu consumant » et du premier principe de la Loi : aimer de tout son cœur [1], dans une concordance frappante, doctrinale et littéraire, avec l'enseignement de saint Jean de la Croix [2], il traduit cette exigence dans cette formule : ou tout ou rien [3]. Cette formule est du 28 octobre 1839 ; elle jaillit de ce creuset mystique de Rennes. Il est évident que cette intransigeance dans la perspective de l'amour fit peur aux novices eudistes qui envisageaient la perfection dans un climat moins totalitaire bien que très fervent. Cette rigueur n'était pas inspirée par la dureté granitique et monolithique d'un caractère manquant de souplesse et imperméable à l'indulgence mais par l'élan impétueux et irrésistible d'un passionné qui se refuse au mensonge intérieur des demi-mesures. Il se maintiendra, dans ce même climat, toute sa vie, climat du Buisson ardent. Le 3 janvier 1843, il écrit à M. Lossedat : « C'est... le renoncement à tout soi-même et un grand désir de se donner tout à Dieu, qui font tout le bien parmi nous [4]. » A une religieuse : « Oh! oui, il (Jésus) est votre *tout;* désormais votre âme ne doit plus vivre que pour lui [5]. » La catégorie de totalité a une résonance sanjuaniste indéniable, bien que l'inspiration soit d'abord biblique. Le mot qui est le plus libermannien nous paraît être le verbe : *se livrer*. A M. Bureau, il décrit ainsi les missionnaires qu'il désire, qu'il attend : « ... des hommes qui pratiquent une obéissance parfaite, sans volonté ni jugement propre, mais tout vendus, tout livrés à Notre-Seigneur [6]. » A MM. Lossedat et Thévaux, diacres au Séminaire de Clermont-Ferrand : « N'allez pas à demi, mais livrez-vous tout entiers. » Il ajoute, pour empêcher que naisse l'orgueil à l'ombre ou au sein de l'amour : « Ne vous imaginez pas que vous faites grand-chose en vous donnant tout entiers : tout le bonheur est pour vous, et toute la gloire en doit être à Dieu et à vous l'humiliation, l'oubli et la confusion [7]. » A

1. *Dt* 6, 5. — *Mt* 22, 37 ; *Mc* 12, 30 ; *Lc* 10, 27.
2. Saint JEAN DE LA CROIX, *Cantiques Spirituels*, str. VI : « Livrez-vous donc à moi véritablement. Donnez-vous tout entier à mon âme tout entière, afin que toute elle vous possède tout » (p. 718).
3. *N.D.*, I, 662. Lettre du 26 octobre 1839 à M. Le Vavasseur. « Je voudrais quelque chose de solide, de fervent et d'apostolique : ou tout, ou rien. Mais tout sera beaucoup et les âmes faibles n'en voudront pas donner ni faire tout. Cela ne doit que nous réjouir, il ne faut pas d'âmes faibles dans cette Congrégation tout apostolique ; il ne faut que des âmes ferventes et généreuses qui se donnent tout entières... » Cette lettre est écrite le jour de la fête de saint Simon et saint Jude, jour où il eut l'inspiration de se consacrer à l'évangélisation des Noirs. La Congrégation dont il parle est celle qu'il rêve de fonder et qu'il fondera effectivement.
4. *N.D.*, IV, 59. Lettre du 3 janvier 1843 à M. Lossedat.
5. *N.D.*, IV, 142. Lettre du 16 mars 1843 à Sœur Louise des Loges : *tout* est souligné par le P. Libermann dans le texte.
6. *N.D.*, II, III. Lettre du 2 mars 1840 à M. Bureau.
7. *N.D.*, IV, 106-110. Lettre du 12 février 1843 à MM. Lossedat et Thévaux. Les deux textes cités, p. 107 et p. 109.

Mlle Rouillard : « Livrez-vous à lui seul (le Divin Maître) corps et âme [1]. » Se livrer dit plus que se donner. C'est le don sans condition, sans limitation, qui implique une confiance totale et un abandon complet au bon plaisir de l'autre, qui s'insère dans une consécration, qui a donc une signification religieuse, sacrificielle. Cette catégorie appelle, par une connexion quasi nécessaire, la catégorie consécutive de *victime*. Cette vie victimale, liée à l'expérience sacerdotale du P. Libermann, sera étudiée dans des analyses ultérieures [2].

De ce don total, le P. Libermann attendait deux effets : une joie totale dans l'âme de celui qui se livre et un don total de celui à qui l'on se livre. Lorsqu'il proposait le renoncement universel, il devinait les obstacles qui surgiraient : l'effroi et les révoltes de la nature, les revendications du cœur, les inhibitions de la volonté, les objections de l'esprit. L'homme est fait pour la joie. C'est au nom d'une joie plus pure qu'il sollicitait le sacrifice : « ... Soyons bien persuadés qu'il est plus facile de se renoncer entièrement que de n'y aller qu'à demi » ; il ajoutait en note : « Il ne s'agit pas ici des commençants mais de ceux qui se sont déjà mis en chemin et ont travaillé quelque temps. Peut-être cependant pourrait-on le dire aussi des commençants [3]. » Il décourageait ses disciples de suivre la tactique du double jeu qui produit l'écartèlement. A M. de Conny, il écrit : « Il vaut mieux... viser à la plus grande perfection, à une perfection entière et complète et non faire les choses à demi. Pourquoi, mon cher, voulez-vous végéter toute votre vie, et sauter toujours sur les deux seuils de la vie de sainteté et de la vie naturelle ?... Pourquoi toujours rôder autour des sens... ? ...Pourquoi être toujours dans le trouble et le désordre intérieur [4] ? » La plus haute spiritualité assure la plus parfaite réconciliation avec soi-même.

Dieu se donne tout entier à qui se donne tout entier. L'âme est-elle mesquine ? Dieu est moins libéral : « ...Dieu ne peut se complaire dans une âme qui n'est pas toute nue et toute vide des créatures ; ses communications avec elle ne sont pas intimes ; il est sur la réserve avec elle, parce qu'elle en conserve à son égard [5]. » Le P. Libermann recourt à une image qui n'est pas pure de tout anthropomorphisme — le marchandage — mais qui traduit à notre mesure l'une des lois de l'économie divine dans la distribution de la grâce : Dieu se donne à qui se donne et la mesure de son don est la mesure du nôtre : « Quand on va en marchandant avec Jésus, il

1. *L.S.*, III, 419 et *N.D.*, VI, 347. Lettre du 17 septembre 1844 à Mlle Rouillard.
2. Le P. Libermann exclut le désir du martyre de cette volonté de don. « Le désir pratique et effectif du martyre est un don de Dieu, qu'il donne à qui il lui plaît » (*N.D.*, III, 95).
3. *E.S.*, *S.*, 14. *Entretiens de piété*, deuxième entretien.
4. *L.S.*, I, 418-419. Lettre du 11 février 1838 à M. de Conny.
5. *E.S.*, *S.*, 29. *Entretiens de piété*, cinquième entretien.

marchande aussi avec nous, et nous n'y gagnons rien ; au contraire, si nous allons généreusement et que nous nous livrons tout entiers, Jésus accepte notre offrande avec toute l'étendue de son divin amour et de sa complaisance, et il se donne alors aussi en entier [1]. » « Cette générosité dans la donation de soi-même est indispensable et tourne toujours à notre propre avantage ; si on donne tout, on reçoit tout et on a plus de grâces dans le cœur et plus de facilité au service de Dieu ; si on marchande, Dieu marchande. Biaiser avec Notre-Seigneur est faiblesse, lâcheté et sottise [2]. » C'est là une loi générale car il importe de noter, pour demeurer dans une stricte orthodoxie et aussi pour tenir compte de toutes les données de l'expérience spirituelle historique, 1° que Dieu nous aime toujours le premier et qu'il a toute l'initiative dans l'amour ; il est à l'origine de notre premier don ; 2° que Dieu est infiniment libre dans la dispensation de ses faveurs. Il peut forcer le don d'une âme réticente par une tendresse ineffablement sollicitante.

C'est à la lumière du don total qu'une âme fervente doit orienter sa vie. En fait, la réalité est très loin de cet idéal de perfection. Rares sont les âmes qui savent « aimer Dieu en Dieu et pour Dieu seul [3] », pratiquant ainsi l'union à lui dans son intimité et sa pureté. Le moment décisif dans le progrès de cette vertu théologale est celui où l'on passe d'un amour de sentiment à un amour de générosité. « L'amour de générosité, lisons-nous dans la *Glose*, consiste à s'oublier soi-même, pour ne plus penser qu'aux intérêts de Dieu, pour ne plus vouloir que ces intérêts, ne plus agir que pour eux [4]. » Pensant à des âmes dont il avait vu l'ardent départ, dont il avait suivi l'évolution et dont il déplorait les reculs ou les arrêts, il mettait en garde ses dirigés contre les possibilités de trahison qui sont en nous et l'instabilité de leurs résolutions apparemment fermes. A M. Clair, de Rome, il écrivait, le 4 mars 1840 : « Je connais des personnes qui ont reçu de plus grandes grâces et qui se sont données de très grand cœur et de la manière la plus généreuse ; jamais je n'aurais cru qu'elles retourneraient en arrière ; elles se sont cependant relâchées, et elles seraient tombées entièrement si Notre-Seigneur et la très sainte Vierge n'étaient venues à leur secours. Je ne crois même pas que jamais elles reviennent à leur première perfection, laquelle n'était encore qu'un commencement. J'en connais d'autres qui ont été à ce même point de ferveur, et ont fait,

1. *L.S.*, III, 201 et *N.D.*, IV, 107. Lettre du 12 février 1843 à MM. Lossedat et Thévaux. *E.S.*, 475 : « Tous ceux qui tergiversent sont dans une grave erreur, et ils s'en aperçoivent trop tard... ils marchandent avec Dieu, et Dieu alors marchande aussi avec eux... »
2. *E.S.*, *S.*, 5. *Entretiens de piété*, premier entretien.
3. *E.S.*, 397. *Instructions aux missionnaires*, ch. II : De la vie de sainteté.
4. Glose, 113.

aussi bien que les premières, l'admiration de tous ceux qui les connaissaient, et cependant elles sont maintenant dans le danger le plus imminent[1]. » Dans le panorama spirituel qui s'offrait à lui, il discernait, selon une typologie sommaire mais avec des reliefs accusés, trois catégories de personnalités religieuses. Le principe de cette distinction réside dans la qualité du renoncement au créé et dans l'ardeur de la consécration à Dieu : « On peut mener trois sortes de vie ; une vie toute dans les créatures, elle est horrible aux yeux de Dieu et de ses saints ; une vie moitié à Dieu et moitié aux créatures, qui est celle du plus grand nombre, elle est opposée à l'imitation de Jésus-Christ et met en danger de se perdre ; une vie tout en Dieu et pour Dieu, qui est celle des vrais disciples du divin Maître, elle est véritablement pleine et agréable à ses yeux, parce qu'elle renferme toutes les vertus qu'il veut établir en nous[2]. »

S'élevant d'un plan descriptif et existentiel à un plan plus normatif, il dessine ainsi les étapes de l'ascension vers Dieu. Cette analyse se trouve dans une lettre du 18 février 1845 à sa nièce et filleule, Marie :

« Pour vous éclairer tout à fait sur l'amour de Dieu, voici les différents degrés de ce saint amour.

» Le premier consiste à avoir horreur du péché mortel ; cela est nécessaire pour notre salut.

» Le second consiste à avoir horreur même du péché véniel. Dès que vous avez une attache à un objet terrestre ou de l'attachement pour une chose quelconque tant soit peu opposée à Dieu ; dès que vous avez dans votre cœur un sentiment que Dieu désapprouve, vous faites brèche à l'amour de Dieu, vous n'aimez pas Dieu autant que ces choses. Jusque-là, il s'agit d'un amour de Dieu nécessaire et ordonné. Mais, pour y manquer formellement, il faut qu'on le fasse volontairement ; or, vous pouvez être assurée que chez vous la volonté est dans l'amour d'une manière permanente, et que si vous manquez à cet amour, c'est par fragilité, d'une manière passagère et sans une connaissance parfaite. Voilà déjà une grande assurance que votre âme est dans l'amour divin...

» Le troisième degré, c'est d'aimer Dieu par-dessus tout, même dans les choses permises. C'est un amour parfait, un amour de perfection. Alors, entre les actions bonnes et les actions saintes, on préfère toujours ce que l'on croit le plus agréable à Dieu. On aime encore, il est vrai, des choses sur la terre ; on trouve encore du goût et du plaisir dans les créatures et dans les satisfactions et jouissances d'ici-bas, mais seulement d'une manière modérée et sans offense pour Dieu. De plus, dès qu'on connaît qu'on se rendrait plus agréable à Dieu en se privant d'une chose ou d'une autre, on en fait tout de suite le sacrifice ; on préfère satisfaire Dieu plutôt que de se satisfaire, lors même qu'on pourrait le faire sans offense. Dans cette disposition sainte de son âme, on tend toujours à pratiquer la vertu dans un degré parfait ; on cherche tou-

1. *L.S.*, II, 438 et *N.D.*, II, 204. Lettre du 4 mars 1840 à M. Clair.
2. *E.S.*, *S.*, 28. *Entretiens de piété*, cinquième entretien.

jours à plaire à son Dieu, et on lui offre bien souvent des privations et des sacrifices.

.....

» Enfin, le quatrième degré consiste à n'aimer que Dieu seul, et toutes les créatures et soi-même en Dieu et pour Dieu. C'est là l'amour le plus pur, c'est l'amour des saints. Cet amour exige qu'on n'ait plus d'affection à sa propre jouissance et à sa propre satisfaction ; il exige une mortification entière de notre pauvre âme, une vie de grâces. Tout est saint dans une âme qui n'aime que Dieu seul. Elle aime les créatures par un mouvement de charité et de pur amour. Elle est tout animée par la grâce, dans toutes ses affections et dans toutes ses dispositions. Si vous lisez la vie des saints, vous y verrez le degré d'amour de Dieu dans toute l'étendue de leur conduite. Cet amour demande un sacrifice entier de tout soi-même [1]. »

Ce problème des degrés de l'amour est classique dans l'histoire de la spiritualité. Pour ne retenir que quelques anneaux de cette chaîne, citons saint Bernard qui, dans le *De diligendo Deo* et la lettre XI sur la charité à Guigues Ier le Chartreux, distingue quatre moments : l'homme s'aime soi-même ; l'homme aime Dieu pour soi-même ; l'homme aime Dieu pour lui ; l'homme ne s'aime plus soi-même que pour Dieu [2]. L'Abbé de Clairvaux, dans son réalisme psychologique qu'il hérite de saint Augustin, est frappé par ce conflit, au sein de notre cœur, entre la cupidité et la charité. Saint Bernard se demande si, en cette vie, on peut parvenir au quatrième degré : « Si quelqu'un en a fait l'expérience, qu'il en porte témoignage ; pour moi, je l'avoue, cela me semble impossible [3]. » Saint François de Sales, dans son *Traité de l'Amour de Dieu*, consacre le livre II à « l'histoire de la génération et naissance céleste du divin amour » et le livre III au « progrès et à la perfection de l'amour ». Au chapitre XXII du livre II, avec une subtilité plus verbale que psychologique, il propose ces variations affectives : l'amour d'amitié, l'amitié de dilection et la dilection de préférence. Saint Jean de la Croix, dans cette échelle de la charité, compte jusqu'à dix degrés. L'âme ne progresse qu'au rythme des purifications, purifications que le docteur du Carmel signale avant le troisième degré [4], au sixième [5] et au dixième [6]. Ces dix degrés sont justifiés par l'Écriture. Il avertit que l'âme « peut être précipitée des degrés qu'elle avait déjà gravis et elle ne peut se maintenir que par humilité [7] ». Si l'on

1. *L.S.*, III, 467-469 et *N.D.*, VII, 63-64. Lettre du 18 février 1845 à Marie Libermann.
2. Saint BERNARD, *Traité de l'amour de Dieu*, ch. VIII, éd. Béguin, pp. 60-68 et pp. 80-81 et MM. DAVY, *Saint Bernard*, tome I, pp. 240-252.
3. Saint BERNARD, *ibid.*, ch. XII, éd. Béguin, p. 81.
4. Saint JEAN DE LA CROIX, *Nuit obscure*, l. II, ch. XIX pp. 635-645, et ch. XX, p. 637. « L'âme parvient au troisième degré par le moyen de quelques nouvelles purifications. »
5. *Ibid.*, p. 642. « L'âme est presque complètement purifiée. »
6. *Ibid.*, p. 644. « L'amour a opéré une purification complète. »
7. *Ibid.*, p. 643.

compare le tableau quadripartite du P. Libermann aux schémas de ses devanciers auxquels d'ailleurs il ne se réfère pas, contrairement à saint Jean de la Croix qui renvoie à saint Thomas d'Aquin et à saint Bernard, quelle est son originalité? Il embrasse l'histoire de l'amour dans son processus évolutif total, de l'élimination du péché mortel, condition du salut, à l'amour exclusif de Dieu, expression du pur amour. Il simplifie et, pour la phase mystique, ne retient que l'amour parfait ou amour de perfection et l'amour des saints. C'est dans l'intention de la volonté par rapport à Dieu que le P. Libermann recherche le degré d'amour : 1° horreur du péché mortel ; 2° horreur du péché véniel — la préférence constante de ce que l'on croit le plus agréable à Dieu — le pur amour de Dieu pour lui seul et d'attachement aux créatures par un mouvement de pur amour. C'est dans les degrés de renoncement, critère infaillible, qu'il voit le franchissement des étapes : « Dès qu'on connaît qu'on se rendrait plus agréable à Dieu en se privant d'une chose ou d'une autre, on en fait tout de suite le sacrifice. » — « L'amour des saints exige une mortification entière de notre pauvre âme... Cet amour demande un sacrifice entier de tout soi-même. » Le sacrifice n'est-il pas la preuve de notre amour qui veut « satisfaire Dieu »? Sainte Thérèse d'Avila avait dit : contenter Dieu [1].

L'intention absolue de servir Dieu dont la forme extrême est la vie victimale, la pureté de la foi dont le terme abyssal est la nudité mystique, la générosité de l'amour dont le sommet est l'oubli total de soi, telles sont les dimensions de l'expérience spirituelle de ferveur au sein de laquelle, si Dieu le veut, peut fleurir et fleurit souvent l'expérience mystique. En tout cas, l'insensibilité mystique dans un contexte de renoncement n'est pas un signe de médiocrité et l'amour sensible de Dieu n'est ni une preuve de sainteté ni l'étape ultime de l'itinéraire.

1. Sainte Thérèse d'Avila écrit : « Celui qui aime le plus est celui qui est le plus résolu à contenter Dieu » (*Les demeures*, IVes D., ch. I, p. 868). On retrouve cette expression souvent dans l'œuvre de la Réformatrice : *Vie*, ch. XXIII, p. 239 ; ch. XXIV, p. 249 — *Chemin de la Perfection*, ch. I, p. 584 ; ch. III, p. 593 — *Les Demeures*, IIes D., ch. II, p. 822 ; IIIes D., ch. I, p. 846 — *Les Fondations*, ch. VI, p. 1121 — *Pensées sur l'amour de Dieu*, ch. II, pp. 1417-1418 — *Exclamations*, II, p. 1456 ; XV, p. 1478 — *Les Constitutions*, p. 1500. Nous nous référons au texte des Éditions du Seuil.

4. *Insensibilité mystique et ferveur spirituelle*

« Ne cherchez pas le sensible, je vous en supplie, mais le solide. »
L.S., II, 79.

Lettre du 7 juillet 1839 à un séminariste.

Est-ce une coïncidence? C'est à sa filleule que le P. Libermann indiquait les moments principaux de la progression dans l'amour. C'est à son neveu qu'il dessinait, dans ses traits les plus caractéristiques, le portrait de l'âme tiède. Il donnait ainsi, par contre-coup, les signes de la ferveur. François s'était plaint à son oncle de l'indifférence pour Dieu qu'il éprouvait et qui le ravageait et succombant à une crise de dramatisation, il avait dû se comparer à Judas. Le P. Libermann invite son neveu au calme, à la réflexion et réintroduit la paix dans cette conscience timorée.

Samedi-Saint 1845.

« Voyons maintenant la comparaison avec Judas. Le cruel Judas a donné le baiser à son Maître, pourquoi? Pour lui faire du mal, pour le livrer. Toi, tu as reçu le Sauveur pour lui plaire et pour le posséder dans ta pauvre âme. Judas a donné le baiser perfide, et toi, tu as reçu le divin Jésus, plein de bons désirs. Judas a donné le baiser, le perfide baiser au Sauveur pour gagner de l'argent ; et toi, tu l'as reçu pour te remplir de ses grâces. Judas a dit au Sauveur de belles paroles et avait des intentions détestables ; et toi, tu as eu des intentions excellentes et bien agréables à Jésus, seulement, tu n'as pas pu l'exprimer, le sentiment te manquait; ces désirs n'étaient pas moins dans ton âme. Judas était indifférent pour son Sauveur ; et toi, tu l'aimes tellement que la crainte de lui avoir déplu te jette dans la désolation. Cette crainte, cette inquiétude ne peut venir que de ce que tu es affligé de l'avoir offensé. Mon cher ami, sois tranquille, tu ne l'as pas offensé, tu n'as pas perdu le divin amour de Jésus ; le doux Sauveur t'aime, ce n'est qu'un sentiment qui te manquait, mais ton âme l'aime réellement. Judas savait le mal horrible qu'il faisait ; il savait la peine qu'il causait à son Sauveur, il savait qu'il le trahissait ; et toi, si tu avais pensé qu'il y eût le moindre petit péché dans cette communion, tu ne l'aurais pas voulu pour tout au monde. Eh bien! es-tu un Judas? Non, mon bon ami, tu es un enfant bien-aimé du divin Jésus que tu crains d'avoir offensé. Non, non, tu ne l'as pas offensé ; la crainte même que tu éprouves lui fait plaisir. Cependant, il aime mieux te voir dans la paix et la confiance. Tu es un enfant de Jésus et un enfant bien-aimé. Ne crains pas tant cet aimable père ; aime-le, sois plein de confiance en lui ; cela lui est bien agréable ; et eusses-tu commis tous les péchés du monde, une minute d'amour

les effacerait tous. Mais non, il n'y a pas de péché dans ton fait, c'est un fantôme que tu vois et qui te fait peur ; c'est une grimace que le démon te fait, il ne faut pas t'en effrayer. Fais comme les enfants, ils ont recours à leur mère quand quelqu'un leur fait une grimace qui leur fait peur.

» Voyons la comparaison d'une âme tiède, et j'espère que tu ne trouveras pas ton portrait dans celui que je vais te faire du tiède. Si tu trouves quelques-uns de ses traits, en toi, il n'y a pas à t'en effrayer, il faut changer. Une âme tiède est indifférente pour Dieu, comme serait un enfant dénaturé, indifférent à l'égard de son père. Tu n'es pas indifférent ; la preuve en est que tu es très en peine et que tu cherches le remède à ce défaut de sensibilité. Je te demande, aimes-tu ton père ? Oui. Mais as-tu pour ton papa les sentiments que tu veux avoir pour Notre-Seigneur ? Voudrais-tu en quelque chose offenser Notre-Seigneur pour plaire à ton père ? N'aimerais-tu pas plutôt déplaire à ton père que de faire une chose désagréable à Jésus ? Tu aimes donc Jésus plus que ton père. Cependant, ton amour filial est réel ; tu es loin d'être indifférent pour ton papa ; tu ne l'es donc pas envers Notre-Seigneur.

» Une âme tiède ne cherche que son plaisir en tout, sans faire attention si une chose plaît ou déplaît au Sauveur ; si elle y trouve son compte, c'est tout ce qu'il faut. Es-tu comme cela ? Une âme tiède commet sans difficulté les péchés véniels et parfois s'expose aux mortels. Es-tu ainsi ? Une âme tiède est négligente ; son esprit est en l'air, elle ne cherche que l'amusement. Es-tu ainsi ? Une âme tiède est incapable de faire un sacrifice pour plaire à Dieu. Es-tu ainsi ? Une âme tiède n'a pas de zèle pour sa propre sanctification, elle s'occupe peu du service de Dieu, elle se contente de ne pas faire le mal, surtout le mal grave, mais ne cherche pas à faire le bien. Es-tu comme cela ? Une âme tiède est faible, variable, elle a de grands défauts et ne fait aucun effort pour se surmonter. Si parfois elle a un beau mouvement par intervalles, cela ne dure pas ; elle retombe bientôt dans son inaction. Une âme tiède cherche le repos ; elle est faible toutes les fois qu'il s'agit de faire une chose pour plaire à Dieu, et forte pour se procurer sa satisfaction propre ; elle n'a pas la force de faire le moindre sacrifice à Dieu, elle se laisse aller sans résistance à tous ses défauts. Tu peux tomber quelquefois dans un défaut, mais tu ne t'y laisses pas aller. Une âme tiède s'aime elle-même, tout lui est un fardeau pesant quand il s'agit de Dieu, et tout est léger, quand il s'agit de se satisfaire elle-même. Tu n'es pas tiède, mon cher ami, tu manques de la piété sensible ; cela n'est rien ; persévère toujours dans ta bonne volonté, dans les désirs fervents de plaire à Dieu ; sois fidèle à faire tes exercices de piété, tout comme si tu avais la ferveur sensible. Du reste, cette absence ne durera pas, et peut-être en recevant cette lettre il n'en sera plus question. Souviens-toi toujours que le véritable amour de Dieu ne consiste pas dans les paroles, ni dans les sentiments, mais dans la bonne et sincère volonté de plaire à Dieu. Ne t'éloigne pas des sacrements ; au contraire, fréquente-les comme auparavant ; tu en as plus besoin maintenant. Il faut veiller sur tes impatiences. Fais en sorte qu'on ne s'en aperçoive pas ; n'exprime pas les sentiments de vivacité qui s'élèvent en toi, et ne les manifeste pas par des gestes ni d'autre façon. Peu à peu, cet orage se calmera. Remets-toi à l'étude dès que tu le pourras, l'occupation mettra ordre à toutes ces misères[1]. »

1. *L.S.*, III, 473-476 et *N.D.*, VII, 99-101. Lettre du 22 mars 1845 à François Libermann.

L'âme tiède est indifférente pour Dieu. Elle commet sans difficulté les péchés véniels et s'expose aux péchés mortels ; elle néglige ses devoirs ; elle recherche en tout son plaisir et s'avère incapable de faire un sacrifice pour Dieu ; elle n'a de zèle ni pour la sanctification ni pour le service de Dieu. Même si elle a des poussées de ferveur, elle est inconstante dans ses efforts. Le passage le plus important du diagnostic : « Une âme tiède s'aime elle-même ; tout lui est un fardeau pesant quand il s'agit de Dieu, et tout lui est léger quand il s'agit de se satisfaire elle-même. »

Les relations de l'âme et de Dieu sont de l'ordre du mystère. L'écluse des largesses divines est ouverte par la ferveur de l'âme ; la ferveur de l'âme est déjà une réponse à des avances de Dieu. Au lieu de s'attarder vainement à sonder les secrets de la prédestination, le P. Libermann qui est un praticien, un clinicien, se confie à l'Esprit qui se donne sans mesure. L'homme est une capacité pour Dieu ; sa vocation est d'accueillir la grâce comme la volonté de Dieu est de se communiquer. « Nous ressemblons à des formes qui sont faites pour recevoir des objets pour lesquelles elles sont fabriquées. Une forme par elle-même n'est rien, elle n'a de prix que par l'objet qu'elle renferme. Toute notre gloire est d'être des formes qui doivent recevoir Dieu en elles. Si nous n'avons pas Dieu en nous, nous sommes privés de la gloire de notre forme glorieuse. Si c'est par notre faute que nous ne l'avons pas en nous, nous méritons l'ignominie ; mais en nous-mêmes nous ne sommes rien et n'avons rien qui mérite distinction et gloire parmi les créatures [1]. » L'homme a en lui la révélation que cette possession de Dieu est sa vocation puisque tout le créé ne peut le satisfaire. Répétant saint Augustin, il écrit : « On sent ce qu'on est à Dieu, avant même qu'on ne soit parvenu à l'union, parce qu'on ne trouve nulle part de repos et de bonheur. On a beau chercher ses satisfactions et avoir tout le bonheur que la créature peut donner, on sent toujours le même vide et le même besoin, et même on en sent un plus grand, parce que, plus on se livre aux créatures, plus on s'éloigne de Dieu, et par conséquent plus aussi on est vide... Par là, on se convainc qu'on est fait pour Dieu. C'est une loi que le Créateur a mise en nous pour nous faire sentir le besoin que nous avons de lui... [2] »

1. *E.S.*, 19-20. *Instructions sur la vie spirituelle*, deuxième instruction.
2. *E.S.*, 20-21. *Ibid.*

Si l'homme peut donner, se donner à Dieu, de Dieu il doit d'abord recevoir. Sa liberté n'est ni un commencement radical ni une invention personnelle ni une création autonome mais la reconnaissance d'une essentielle dépendance et le consentement de l'amour créé à l'Amour créateur. Au cœur de l'expérience spirituelle pour la structurer est la passivité.

Chapitre II

LA PASSIVITÉ

> « Cette impression de la grâce est si violente, et l'amour qu'elle inspire si vif, que l'âme, malgré toute l'ardeur de son mouvement, y est plus passive qu'active. »
>
> *C.S.J.*, ch. XI, 621.

De l'expérience mystique qu'il a vécue dans toutes les phases de son développement et sur laquelle il a gardé un silence presque complet mais qui a inspiré toute sa doctrine spirituelle et éclairé sa direction, le P. Libermann a dégagé une vérité qui pour lui est première : la passivité. Dans l'analyse de l'âme de Marie-Madeleine, c'est l'élément principal qu'il met en relief car c'est l'essence même de la vie mystique : « C'est le propre des âmes fortement animées de l'amour divin ; dans leurs ardents épanchements, elles sont aux pieds de leur Maître. Ce n'est pas tant l'humilité que l'amour qui les met dans cette posture, par l'action vive et pénétrante de la grâce divine en elles. Cette impression de la grâce est si violente, et l'amour qu'elle inspire si vif, que l'âme, malgré toute l'ardeur de son mouvement, y est plus passive qu'active [1]. » Puisque Dieu a l'initiative de la grâce parce qu'il est la source de l'amour et que, dans ce domaine surnaturel, l'âme est celle qui reçoit, l'attitude de cette dernière ne peut être et ne doit être qu'une attitude de consentement et d'abandon. *Nous sommes ici au cœur même de l'expérience religieuse et de la doctrine spirituelle du P. Libermann.*

Du principe du primat absolu de la grâce qu'il affirme d'une façon constante, il tire, par une déduction rigoureusement logique, des applications qui renouvellent les solutions données à certains problèmes de la spiritualité.

1. *C.S.J.*, ch. XI, 621.

I. LE PRINCIPE DE LA PASSIVITÉ

« Notre âme ne doit se mettre en action qu'autant et comme lui-même nous y met... C'est un grand principe dans la vie de Jésus en nos âmes... »
L.S., II, 592-593 et *N.D.*, III, 83.

Lettre du 30 décembre 1841 à M. Dupont.

Le domaine surnaturel est le domaine de la grâce ; le domaine de la grâce est le domaine de Dieu. Nos relations avec Dieu qui se situent sur le plan surnaturel impliquent à leur origine l'initiative absolue de Dieu, le primat de son action. Cette action, qui est antérieure à la nôtre et lui est transcendante, appelle et suscite la nôtre. Notre activité consiste à reconnaître cette activité suprême, à y correspondre, en prenant conscience de cette vérité que la philosophie moderne issue de Kant a méconnue, à savoir que l'action de Dieu ne supprime pas la nôtre mais lui permet de s'exercer, de s'accomplir au-delà de ses limites. Dieu n'agit pas en nous sans nous mais avant nous et avec nous et toujours pour nous. Le caractère de l'expérience par laquelle nous accueillons cette action est la passivité. Ce n'est donc ni d'autonomie qu'il s'agit car l'homme-créature ne se crée pas, n'invente pas son chemin mais découvre sa structure de créature ; ni d'hétéronomie car le Créateur en réalisant l'intimité avec sa créature ne la détruit pas mais la révèle à elle-même. C'est de théonomie qu'il importe de parler : la loi de Dieu devient la loi de l'homme, la volonté de Dieu devient sa volonté comme son être est participation de l'Être de Dieu. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre la doctrine de la passivité libermannienne.

1. *L'activité de Dieu*

« ...Laissons-le Maître absolu de tout nous-mêmes et de toute son œuvre. » *N.D.*, XIII, 301.

Lettre du 5 octobre 1851 à Mgr Kobès.

Selon le P. Libermann, notre devoir est de laisser agir Dieu [1], selon la plénitude de ses desseins et de sa volonté : « Il fait de nous,

1. *L.S.*, I, 92. Lettre du 20 juillet 1835 à un séminariste. « Nous avons dit souvent et il est expressément convenu entre nous qu'il ne faut pas faire de ces efforts sensibles, qui ne

en nous et pour nous tout ce que bon lui semble, et c'est à nous à nous laisser mener et manier selon le bon plaisir de notre très doux possesseur... [1] » Est frappé d'incapacité surnaturelle [2], celui dont la faiblesse intérieure, la pusillanimité d'esprit, l'empêchent d'être un instrument entre les mains de Dieu. Pour laisser agir Dieu, l'homme doit accepter d'être le néant qui s'offre à son action [3]. « Plus il y aura de l'action propre, moins il y aura de l'action de l'Esprit-Saint [4]. » Aussi importe-t-il que l'homme ne « mêle » pas son action à celle de Dieu, de peur de tout gâter [5]. Cette attitude fondamentale de l'âme est à prendre au début de la vie spirituelle et à conserver à toutes ses étapes. Le recueillement, prélude nécessaire à l'union, est l'œuvre de Dieu ; le recueillement auquel l'homme parviendrait par ses seuls efforts ne serait que contention d'esprit [6]. Nous ne pouvons ni nous unir à Dieu ni nous maintenir dans cette union, tant est violent notre penchant vers les créatures [7]. L'amour de Dieu qui veut cette union et qui la constitue est un amour

sont jamais capables de nous procurer cette grâce de la présence de Dieu en nous. Laissons Dieu opérer lui-même cette grâce de choix. »

L.S., I, 480. Lettre du 20 avril 1838 à M. Aubriot. « Ce défaut de vigueur de votre esprit fait qu'il reste en soi ; et, comme il se sent stérile, il se donne du mouvement et s'active pour trouver ce dont il a besoin ; tandis que si, ne demeurant pas ainsi plongé et reposé en soi, il mettait sa confiance en Dieu, il se porterait avec vigueur vers la souveraine source des lumières, et n'aurait pas besoin de s'activer ; mais il serait agissant et vigoureux sans se mettre en agitation et activité. »

Voir aussi : *L.S.*, II, 169. Lettre de 1838 à Mme Rémond.

1. *L.S.*, II, 257. Lettre du 8 mai 1839 à M. Carof.

N.D., XIII, 301. Lettre du 5 octobre 1851 à Mgr Kobès. « Nous lui (Notre-Seigneur) appartenons ; l'œuvre que nous avons entreprise et dans laquelle nous voulons consumer notre vie, lui appartient ; laissons-le maître absolu de tout nous-mêmes et de toute son œuvre. S'il juge à propos de marcher plus lentement que nous, laissons-le faire et suivons-le pas à pas et ne le devançons pas... »

2. *L.S.*, II, 480. Lettre du 20 avril 1838 à M. Aubriot.

3. *L.S.*, I, 449. Lettre du 31 mars 1838 à un séminariste. « Soyons comme le néant, tenons-nous comme le néant devant lui, pour qu'il opère sur ce néant selon son incomparable bon plaisir. Ne disons rien, ne faisons rien, ne pensons rien, pour que Jésus seul parle, fasse et pense en nous. Mon très cher, quand donc serons-nous enfin des néants devant lui ? »

L.S.. III, 277 et *N.D.*, IV, 275. Lettre du 28 juillet 1843 à M. Dupont. « Dans les moments de vos angoisses, tenez-vous de même comme sans mouvement et sans vie, sans désir et sans pensée, comme un néant, pour qu'il opère selon toute l'étendue de sa divine sainteté. »

4. *L.S.*. III, 13-20 et *N.D.*, III, 101-106. Lettre du 13 janvier 1842 à M. I. Schwindenhammer. Cette lettre est un hymne à la passivité. Est conseillée « la douce attention à Dieu ».

5. *L.S.*, I, 396. Lettre du 10 janvier 1838 à M. Delasorne. « ... lorsque le grand Maître travaille une âme, il faut le laisser faire et ne pas s'en mêler, de peur de gâter tout. »

L.S., I, 406. Lettre du 23 janvier 1838 à M. Grillard. « Tout votre soin doit être de l'amortir (votre esprit), d'arrêter et de calmer son action, en un mot, de le tenir lié et en repos devant Dieu, pour laisser opérer en vous l'Esprit divin selon son bon plaisir, sans vouloir prévenir son action, ni ajouter ni mêler de votre propre esprit, ce qui gâterait tout ce que Dieu veut faire et l'empêcherait d'agir. »

6. *N.D.*, XI, 547. « Nous ne devons pas prétendre de nous-même à ce recueillement qui est l'œuvre de Dieu seul ; vouloir y tendre, ce serait nous jeter dans la contention ; mais nous devons pratiquer le recueillement de foi et d'amour qui consiste dans la présence de notre âme à elle-même et à Dieu vivant et éternel » (13e réunion du 27 mars 1849 de Saint-Jean l'Évangéliste.)

7. *E.S.*, 47-49. *Instructions sur la vie spirituelle*, quatrième instruction.

L.S., III, 14 et *N.D.*, III, 103. Lettre du 13 janvier 1842 à M. I. Schwindenhammer.

d'attraction [1]. Dieu se donne, il ne se conquiert pas. Dans le développement de la vie spirituelle, l'âme reçoit les impressions de Dieu et doit agir selon ces impressions. C'est là, dit le P. Libermann, un grand principe [2]. Il y a entre les grâces extérieures et les grâces intérieures une relation cliniquement constatable : « Quand ces grâces extérieures sont données pour faire agir, une grâce intérieure y répond et porte fortement et suavement à l'action... [3] » Dans la vie de gloire, la passivité sera encore plus parfaite que dans la vie de grâce. « Dans la gloire, toutes les opérations de nos âmes seront passives ; notre âme alors ne tend plus vers Dieu pour le posséder et en jouir, Dieu se répand en elle, et, avec une surabondance qui nous sera incompréhensible tant que nous serons en ce monde, il la remplit et la couvre de sa gloire [4]. »

2. *L'activité de l'homme*

> « Toute notre gloire est d'être des formes qui doivent recevoir Dieu en elles. »
>
> *E.S.*, 217.
>
> *Compléments des instructions sur l'oraison.*

C'est à la lumière de ce principe de l'activité de Dieu que l'âme conçoit le genre d'activité qui lui est réservée. Le P. Libermann expose cette conception dans des analyses doctrinales et dans des images très suggestives.

1. *N.D.*, II, 178. Lettre du 16 décembre 1840 à M. Dupont. « ... L'amour de Dieu étant toujours un amour d'attraction... »
L.S., II, 490. Lettre du 15 décembre 1840 à M. Dupont. « Attendez en paix qu'il lui (Notre-Seigneur) plaise de se communiquer à vous ; car ce n'est pas une chose qui se prend, mais qui se reçoit. »
E.S., 43. *Instructions sur la vie spirituelle*, quatrième instruction. « Il n'y a que Dieu qui puisse s'unir ses créatures... Tout ce que nous pouvons, c'est de nous laisser attirer et mouvoir. »
2. *L.S.*, II, 591 et *N.D.*, III, 83. Lettre du 30 décembre 1841 à M. Dupont. « Faites bien attention à cela, mon bien cher, car c'est un grand principe dans la vie de Jésus en nos âmes. C'est lui qui donne les impressions, et c'est lui qui veut nous faire agir par suite de ces impressions... »
3. *L.S.*, IV, 22-23 et *N.D.*, III, 112. Lettre du 21 janvier 1842 à M. Tisserant.
4. *E.S.*, 15-16. *Instructions sur la vie spirituelle*, deuxième instruction.

L'âme est destinée à recevoir, elle est une capacité pour Dieu[1]. C'est là que réside sa gloire de pouvoir s'ouvrir à l'influence de Dieu. Cette aspiration à Dieu correspond à sa vocation puisque aucune créature ne peut la combler. Dieu seul peut la satisfaire[2]. Les progrès de l'âme sont marqués par les progrès dans la passivité, c'est-à-dire dans les possibilités d'accueil de la grâce. « On parvient peu à peu à ne plus agir par son propre mouvement ; c'est l'Esprit de Notre-Seigneur qui fait alors tout en nous, et peu à peu nous acquérons une force surnaturelle dans toute notre conduite[3]. »

A la limite, l'activité de l'âme n'est plus que l'activité de Dieu en elle. Il écrit à Paul Carron, le 3 février 1838 : « Oh! le bienheureux aveuglement, par lequel notre âme ne voit plus, n'entend plus, ne sent plus, ne vit plus, parce que Jésus la tient entre ses mains et devient toutes choses en elle[4]! » Elle est établie dans une absolue et universelle indifférence qui n'est pas indifférence de mépris mais d'amour de Dieu[5].

Expressives, les images auxquelles a recouru Libermann pour décrire cette passivité de l'âme sous l'action de Dieu. Que l'âme soit comme une *statue* placée dans l'église et qui est sans mouvement[6] ; comme une *toile* que peint seul le divin artiste[7] ; qu'elle se considère comme un *étranger*, ignorant du travail qui se fait en elle[8] ; qu'elle soit comme un *jouet*[9], comme une *boule*[10] entre les mains de Jésus ; qu'elle se laisse frapper comme *l'enclume* sous les coups du forgeron[11]; qu'elle soit aussi souple que *l'argile* qui ne résiste pas à la volonté du potier[12] ; qu'elle se regarde comme un vil *chiffon* dans la main de l'Époux[13] ; qu'elle se laisse charger comme une *bête de somme*, accomplissant sans murmure toutes les volontés du Maître[14].

1. *E.S.*, 20. *Instructions sur la vie spirituelle*, deuxième instruction. « Toute notre gloire est d'être des formes qui doivent recevoir Dieu en elles. » — *E.S.*, 217. « ... Elle doit plutôt recevoir que prendre. »
2. *E.S.*, 21. « Plus on se livre aux créatures, plus on s'éloigne de Dieu, et par conséquent, plus aussi on est vide. Par là, on se convainc qu'on est fait pour Dieu. »
3. *L.S.*, I, 415. Lettre du 5 février 1838 à un séminariste.
4. *L.S.*, I, 411. Lettre du 3 février 1838 à M. P. Carron.
5. *L.S.*, II, 106. Lettre du 29 octobre 1838 à M. de Goy.
6. *L.S.*, II, 153. Lettre de 1838 à un séminariste.
7. *L.S.*, I, 491-492. Lettre du 29 avril 1838 à M. P. Carron.
8. *L.S.*, II, 97. Lettre du 5 octobre 1838 à M. Cahier.
9. *L.S.*, II, 481 et *N.D.*, II, 211. Lettre du 11 septembre 1840 à M. Clair.
10. *L.S.*, III, 385 et *N.D.*, VI, 123. Lettre du 10 mars 1844 à M. Beauchef.
11. *L.S.*, III, 115 et *N.D.*, III, 276. Lettre du 21 août 1842 à M. Dupont.
L.S., II, 155. Lettre de 1838 à un séminariste.
12. *L.S.*, III, 160 et *N.D.*, III, 346. Lettre du 25 novembre 1842 à M. J. Schwindenhammer.
13. *L.S.*, III, 272 et *N.D.*, IV, 270. Lettre du 17 juillet 1843 à Mlle Guillarme.
14. *L.S.*, III, 325 et *N.D.*, IV, 448. Lettre du 4 décembre 1843 à M. Dupont.
N.D., X, 249. Lettre du 5 juin 1848 à M. F. Le Vavasseur. Étude complète des images dans la 3e partie, 2e section, ch. IV : *Les Lettres spirituelles. Dialectique libermannienne des images.*

Expressives, ces images sont-elles originales ? Plusieurs d'entre elles ont une résonance biblique : vase (*Rm* 9, 21) ; étranger (*Ps* 68, 9) ; feu (*Pr* 17, 3) ; bête de somme (*Ps* 72, 23). L'image du tableau rappelle la réflexion de la maîtresse des novices invitant sainte Marguerite-Marie à être une toile d'attente mais rien ne permet de fonder la filiation [1]. Les images du chiffon et du jouet sont neuves. Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, sans connaître le P. Libermann, utilisera avec amour celle du jouet : intuitions parallèles [2]. Il est évident que, quoi qu'il en soit de l'emprunt, le contexte est différent et la signification de passivité mystique entièrement nouvelle. L'amour de Dieu est décrit dans sa souveraine puissance, dans ses desseins d'amour mais dans les jeux imprévisibles de ses desseins, dans les méthodes douloureuses des transformations spirituelles que cet amour opère. L'attitude de l'âme est par ailleurs nettement définie : plénitude du consentement à la volonté et au bon plaisir divin, immobilité de l'attente, souplesse sous l'action de Dieu, mort absolue à soi-même, patience à toute épreuve et proprement victimale, abandon d'amour inconditionné.

II. LES APPLICATIONS DU PRINCIPE

« Partout où il y a activité, raideur ou ténacité, il y a de l'humain, il y a du mal. »

L.S., II, 315.

Lettre du 15 décembre 1839 à M. Féret.

La sagesse spirituelle ne consiste pas dans le jaillissement de notre action, mais dans la prise de conscience de l'action de Dieu en nous et dans la volonté d'en favoriser l'épanouissement. D'où le critère : « Partout où il y a activité, raideur ou ténacité, il y a de l'humain, il y a du mal [3]. » La tactique est de modérer, d'amortir l'activité personnelle, qu'elle soit corporelle ou spirituelle pour qu'apparaisse

1. *Vie et Œuvres de sainte Marguerite Marie*, Poussielgue, 1920, tome I, p. 79. « Elle lui ordonna d'aller devant le Saint-Sacrement, de se mettre en sa présence comme une toile d'attente devant un peintre. »
Tome II, p. 56, *Autobiographie.*

2. *Manuscrits autobiographiques de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus :* A, fol. 64, l. 18. « Je m'étais offerte à l'Enfant-Jésus pour être son petit jouet. » — Voir l. 18 ; l. 19 ; l. 25 et V°, l. 3.

3. *L.S.*, II, 315. Lettre du 15 décembre 1839 à M. Féret.

et se développe l'activité divine. « Lorsqu'on se trouve ainsi modéré et fort paisible devant Dieu, on agit alors plus tranquillement et on est plus capable d'écouter Dieu et de suivre le mouvement qu'il imprime dans notre intérieur. Il est nécessaire, pour arrêter cette activité, de modérer même l'action extérieure de notre corps ; ne faites jamais une action brusque, une action où il entre le moins du monde de la vivacité. Même précaution pour les paroles : parlez peu, sans trop d'empressement ni d'ardeur, mais avec modération, douceur et suavité ; prenez soin d'avoir toujours l'esprit en paix devant Dieu[1]. » Si le corps doit se reposer, limiter et dominer ses mouvements, l'esprit doit devenir vacant, éviter la multiplicité des lectures, l'abondance des réflexions, être d'abord présent à lui-même pour être présent à Dieu. « Vous avez besoin, écrit-il à M. Tisserant, de vous tenir toujours dans le repos et la paix intérieurement, et d'amortir l'activité de votre esprit... Je ne sais où vous en êtes pour cette activité, cette promptitude, cette rapidité avec laquelle votre esprit s'écoulait et se répandait en toutes choses ; une fois en train il était comme une machine dont les roues vont avec grand fracas... Jamais d'empressement, jamais ce déroulement ou ce laisser-aller de l'esprit, mais le repos devant Dieu et en Dieu...[2]. »

1. *Devant la tentation*

« Restez pour ainsi dire sans mouvement... »
L.S., IV, 319 et *N.D.*, VIII, 176.

Lettre du 21 juin 1846 à M. J. Schwindenhammer.

Que faire devant la tentation qui s'élève, lancinante ou violente, enveloppante et harcelante? C'est un homme qui a connu des impulsions au suicide, que le découragement et le désespoir auraient pu renverser, qui nous répond. Devant la lutte intérieure inévitable, nécessaire, sanctifiante, il ne dramatise pas ; il conserve et conseille le calme, l'attente de la grâce libératrice dans l'attention à Dieu. Ni la lutte directe qui rend l'objet plus séduisant en dissolvant la

1. *L.S.*, II, 340. Lettre de 1839 à un séminariste.
2. *L.S.*, II, 109. Lettre du 31 octobre 1838 à M. Tisserant.

résistance, ni la diversion indirecte qui est une évasion sans être une délivrance, mais l'immobilité. Conception constante qu'il expose jusque dans les mêmes termes et à M. Cahier, le 29 novembre 1838, et à Jérôme Schwindenhammer, le 21 juin 1846. Au premier il écrit : « ... Vous devez tâcher de ne plus vous occuper de votre corps, et d'entrer dans une certaine joie lorsque vous êtes en peine... Soyez en repos et comme neutre pendant la lutte ; rangé et abandonné sous sa divine protection, recevez tous les coups qu'il porte et cachez-les dans le fond de votre intérieur [1]. » Au second : « Je regarde comme une grande grâce et un vrai bonheur, que vous ayez de temps à autre de ces secousses si pénibles et si humiliantes pour une âme qui désire être à Dieu... Dans ces circonstances, restez pour ainsi dire sans mouvement, prosternant votre âme dans sa bassesse devant Dieu et vous tenant dans votre misère devant lui, vous offrant et vous sacrifiant à son divin amour et à tout son bon plaisir [2]. » Cette immobilité est difficile dans ces moments et ces états d'inquiétude et d'avidité. Ne suppose-t-elle pas le calme intérieur qui a disparu ? La méthode ne s'avère-t-elle pas, dans ces conditions, irréelle et inefficace ? Ce n'est pas une technique naturelle qui est proposée et dont l'expérience manifesterait et les dangers et les limites. C'est une attitude surnaturelle d'appel à la grâce dans l'adoration et l'oblation qui impliquent l'oubli de soi. Cet oubli, que développe l'amour de Dieu, est chemin de la délivrance.

2. *Pour répondre à la grâce*

> « Dès que vous voyez de la résistance, arrêtez-vous ; suivez la grâce et ne la précédez jamais. »
>
> *L.S.*, I, 76.
>
> *Lettre du 27 janvier 1835 à M. Leray.*

C'est par la passivité aussi que l'on vit de la grâce, en attendant son moment, en cédant à son mouvement et en adoptant son rythme.

Parce que notre histoire personnelle s'insère dans l'histoire universelle, parce que de cette histoire universelle et personnelle Dieu

1. *L.S.*, II, 124. Lettre du 29 novembre 1838 à M. Cahier.
2. *L.S.*, IV, 319 et *N.D.*, VIII, 176-177. Lettre du 21 juin 1846 à M. J. Schwindenhammer. *L.S.*, II, 587 et *N.D.*, III, 72. Lettre du 12 décembre 1841 à M. Lannurien. « Si le démon vous fait des grimaces, fermez les yeux pour ne pas les voir, et n'allez pas courir à lui pour le frapper au visage ; soyez indifférent à ces grimaces. »

seul a l'initiative, trace les plans, règle les lois et ouvre les chemins, nous avons à entrer en jeu à l'heure de la Providence. Écrivant, le 31 mai 1847, à une Supérieure générale, le P. Libermann, parlant de sujets destinés à la vie missionnaire, déclare : « Elles apprendront, de plus en plus, qu'il fait toujours bon d'attendre les moments de Dieu. L'impatience de notre méchante nature veut hâter, *créer* même, s'il était possible, ce moment de Dieu ; et alors, si malheureusement elle vient à bout d'agir avant le temps déterminé dans les desseins éternels, elle est contente, pleine d'une joie bruyante et satisfaite d'elle-même ; mais à la première difficulté, on a bras et jambes cassés[1]. » C'est « l'ardeur d'imagination qui ne peut pas attendre le moment de la Providence[2]. » Il édictait la règle qu'il s'était prescrite et qu'il suivait dans la conduite de ses affaires et de celles de sa Congrégation[3]. L'anticipation et la précipitation qui franchissent et brûlent les étapes normales sont une erreur car, dans ces conditions, on agit sans la lumière qui n'est donnée que selon des lois de maturation surnaturelle. « Patience, cher ami, écrit-il à M. Richaud, le 16 février 1839, le temps n'est pas encore venu ; attendez le moment du bon Dieu et ne cherchez pas à anticiper. Au premier instant du lever du soleil, il ne peut faire ni aussi clair ni aussi chaud qu'en plein midi. Le grand secret est d'avoir patience et d'attendre le moment du bon Dieu. Vous voulez savoir à toute force ce que vous pourriez faire pour parvenir à la perfection, et en quoi vous pourriez vous renoncer. Vous avez tort d'avoir tant d'empressement à cet égard ; attendez qu'il plaise à Dieu de vous le faire connaître[4]. » La patience est requise pour marcher pas à pas alors qu'on voudrait accélérer. Dans l'interprétation des signes de la Providence, il importe de ne pas confondre des garanties qui sont données et des ordres de départ qui sont intimés[5].

Attendre le *moment* de la grâce qui est connu du sujet par le *mouvement* qu'il ressent à l'intérieur de lui-même. Il prend conscience de ces inspirations dans la mesure même où ses facultés humaines

1. *L.S.*, III, 574 et *N.D.*, IX, 154. Lettre du 31 mai 1847 à la Supérieure de Castres.
2. *L.S.*, IV, 23 et *N.D.*, III, 113. Lettre du 21 janvier 1842 à M. Tisserant.
3. *L.S.*, III, 371 et *N.D.*, VI, 45. Lettre du 9 février 1844 à M. Desgenettes. « Un plus grand nombre de sujets s'annoncent encore pour l'avenir. Cependant nous n'avons fait aucune démarche pour attirer du monde. C'est une règle que je me suis prescrite dans la conduite des affaires, d'attendre en tout les moments de la Providence. Je suis bien certain, qu'avec le secours des prières de l'immaculé Cœur de Marie, cette marche réussira toujours. »
4. *L.S.*, II, 199. Lettre du 16 février 1839 à M. Richaud.
5. *L.S.*, IV, 23 et *N.D.*, III, 112. Lettre du 21 janvier 1842 à M. Tisserant. « Nous sommes tous des aveugeles : bien souvent, quand nous croyons voir blanc, c'est noir ; il faut donc se laisser conduire par la divine Providence et attendre en paix ses moments. Qui sait s'ils sont bien éloignés ? Patientons encore quelques mois ; il semble que la Sainte Vierge nous y exhorte par la faveur qu'elle nous a accordée dernièrement, car il me semble bien que c'était pour nous encourager à attendre ; c'était une garantie que nous n'aurons rien à risquer, puisqu'elle s'en mêlait, plutôt qu'un ordre d'agir. »

sont réduites dans leur exercice et établies dans le repos. Dieu parle à l'âme dans le silence. Il écrit à M. Luquet le 28 novembre 1838 : « Il faut, pour ainsi dire, anéantir vos propres facultés, afin de les tenir en repos devant Dieu, pour que vous soyez capable de suivre les divines impulsions qu'il veut vous donner. Tant que vous aurez encore cette vigueur, cette énergie et cette action naturelles, vous agirez par vous-même, et l'opération divine de l'Esprit-Saint ne sera pas la directrice de votre âme... Soyez donc, en toutes choses, tranquille, posé, réfléchi, attendant le mouvement de la grâce de Dieu[1]. » — « Prenez garde à vous, écrit-il à un séminariste, le 9 octobre 1842, de peur de vous laisser trop entraîner ; le moment n'est pas encore arrivé ; attendez que la volonté divine vous pousse. N'anticipez pas, de peur de suivre le mouvement de la nature et de vous nuire à vous-même[2]. » Le P. Libermann s'interdit une méthode d'influence par persuasion. Elle serait inefficace et même dangereuse si elle ne correspondait pas à une intention intérieure qui seule peut susciter une conviction. Elle déclencherait des résolutions que la personnalité profonde n'assumerait pas et qu'elle remettrait ensuite en question à la première difficulté sérieuse. Au moment où se précisait l'Œuvre des Noirs, il écrivait à Frédéric Le Vavasseur, le 8 mars 1839 : « ... Ne cherchez à persuader personne, mais laisser agir le Maître de la maison, c'est à lui de choisir les ouvriers qu'il y veut envoyer[3]. » Dans la réalisation d'une œuvre décidée sous l'impulsion de la grâce ne doivent être tentées les démarches qu'en tant qu'elles sont à leur tour inspirées par des impulsions intérieures. La grâce, d'excitante, devient concomitante et adjuvante de l'action. Il écrit, le 13 janvier 1842, à Ignace Schwindenhammer : « Souvenez-vous que toutes les œuvres de Dieu sont les œuvres de Dieu, et non les vôtres ; par conséquent, il appartient à Dieu de les faire réussir ou non ; tout ce que nous avons à faire, ce sont les démarches convenables, selon le mouvement et la direction que Dieu donne à notre âme. De là, on doit mettre de côté tout empressement, toute agitation, toute préoccupation et toute inquiétude. Ne vous pressez jamais en rien, attendez les mouvements de Dieu, et, s'ils tardent à venir, tenez-vous en paix devant lui ; ne désirez pas avec activité que ces mouvements viennent selon vos idées et vos désirs. Dieu peut et veut attendre ; pourquoi ne le pourriez-vous et ne le voudriez-vous pas ? Cela prouverait que c'est pour vous que vous travailleriez[4]. »

1. *L.S.*, II, 119. Lettre du 26 novembre 1838 à M. Luquet.
2. *L.S.*, III, 133 et *N.D.*, III, 315. Lettre du 9 octobre 1842 à M. Dupont.
3. *N.D.*, I, 638. Lettre du 8 mars 1839 à M. F. Le Vavasseur.
4. *L.S.*, III, 18 et *N.D.*, III, 104-105. Lettre du 13 janvier 1842 à M. I. Schwindenhammer.

Lorsqu'on a attendu le moment de la grâce, qu'on est entré en action sous l'impulsion de son mouvement, il reste encore à adopter le *rythme* qu'elle nous impose, qu'elle propose à notre liberté. Par l'Évangile, nous savons que sans mesure est la grâce si on la considère dans sa source, dans l'amour divin qui la répand et dans son effet qui est la divinisation de notre être (*Jn* 3, 34 et *Lc* 6, 38). Cependant, saint Paul nous a parlé de la *mensura donationis Christi* (*Ep* 4, 7). Ces deux données, l'âme les expérimente en quelque sorte et elle doit tenir compte, dans sa vie surnaturelle, et de la magnificence de l'effusion originelle et de l'économie de la diffusion. Si la fidélité envers Dieu exige que nous allions jusqu'au bout de la grâce, la prudence demande que notre générosité s'adapte, moins dans son élan que dans son application, aux conditions de l'itinéraire. Le P. Libermann cherche à expliquer le rôle des sens dans l'emprise progressive de l'âme par Dieu. Il écrit à M. Dupont, le 17 août 1840 : « Laissez faire notre adorable Maître ; vous ne pouviez pas avoir tout de suite en vous la vie intérieure parfaite de Notre-Seigneur, il a commencé de s'emparer de vos sentiments et de vos passions. C'est de là qu'il est résulté que toutes les manifestations de la grâce de Notre-Seigneur en vous ont porté le mouvement dans vos sens et votre imagination. Faites-y bien attention, mon très cher, dans toutes ces circonstances où les mouvements de la grâce vous ont fait agir si vivement, c'était moins une action de vos sens et de votre imagination, qu'une impression ou une impulsion qu'ils recevaient. Cette action de votre nature n'était pas à elle ; c'était l'impression divine qui en était le principe et la conductrice. Tant que cette action naturelle a pour âme cette impression de la grâce, tant que c'est l'impulsion seule de la grâce qui fait agir, l'action des sens est bonne, elle est excellente. Elle ne devient mauvaise, dans ces circonstances, que lorsqu'on va plus loin que la grâce ne pousse, lorsqu'on ajoute du sien[1]. »

Le même conseil à un séminariste : « Ne veuillez jamais avancer plus qu'il ne vous est donné d'en haut[2]. » Et à Ignace Schwindenhammer, le 13 janvier 1842 : « Laissez-vous aller à la tendance que cette impression excite en vous, mais n'allez pas plus loin que ce mouvement intérieur ne vous porte ; dans ce cas, ce n'est pas l'effort propre, mais l'impression divine qui vous pousse, et vous ne faites que lui obéir et la suivre dans les actes qu'elle excite en vous[3]. » Faire céder notre impatience devant les intentions de la volonté de Dieu — ne voulons-nous pas tout et tout de suite ? —, c'est,

1. *L.S.*, II, 473-474 et *N.D.*, II, 169. Lettre du 17 août 1840 à M. Dupont.
2. *L.S.*, II, 392. Lettre de 1839 à un séminariste.
3. *L.S.*, III, 103 et *N.D.*, III, 103. Lettre du 13 janvier 1842 à M. I. Schwindenhammer.

articuler notre liberté à celle de Dieu, c'est vivre sa volonté non seulement dans sa substance mais encore — ce qui est plus difficile — dans ses modalités. « Il ne faut pas ... forcer les choses, écrit-il à M. Cahier, le 29 novembre 1838, mais vous ménager et attendre la divine volonté [1]. » Kierkegaard, dans une ligne de pensée très protestante, a prétendu que « le mysticisme n'a pas la patience d'attendre la révélation de Dieu [2]. » Le philosophe danois se trompe. Les spirituels impatients sont ou de faux mystiques ou des mystiques imparfaits. Plus que le génie, la sainteté est une longue patience. Le P. Libermann a souvent cité le texte de *Jacques* 1, 4 : *Patientia opus perfectum habet*. Le 25 novembre 1842, il le rappelait à Ignace Schwindenhammer en exaltant cette patience que l'épreuve opère et par laquelle on apprend peu à peu à être impassible devant Dieu : « Je vous assure, ajoutait-il, que c'est là que gît la grande perfection des âmes qui sont tout à Dieu. Cette patience opère l'espérance, fondée sur la charité divine dont on est rempli [3]. »

Au terme de cette analyse, nous pouvons conclure que le P. Libermann a une conception très personnelle et très riche de la correspondance à la grâce : dialectique dont les trois éléments sont le moment, le mouvement et le rythme, commandés eux-mêmes par l'attente que suppose la patience. Cette attente, si elle tend à devenir l'immobilité, n'est pas l'inaction. C'est au contraire l'instabilité inquiète qui est signe de faiblesse constitutionnelle et d'impuissance opérationnelle. L'immobilité est le reflet de la possession de soi. C'est une attente de préparation, d'élimination des obstacles, d'attention aux signes intérieurs et extérieurs de la volonté divine ; ce n'est pas une attente dans le vide mais dans la foi ; ce n'est pas une attente dans l'insécurité mais dans l'espérance ; ce n'est pas une attente dans la frustration mais dans la certitude de l'amour qui se révélera.

3. *Dans la vie de piété*

> « Évitez la contention en matière de piété... »
> *L.S.*, III, 254 et *N.D.*, IV, 232.
>
> *Lettre du 6 mai 1893 à Sœur Paule.*

C'est encore dans ce climat d'attente de la grâce que le P. Libermann conseille de conduire la vie spirituelle dans sa pratique, c'est-

1. *L.S.*, II, 126. Lettre du 29 novembre 1838 à M. Cahier.
2. KIERKEGAARD, *Journal, Extraits*, tome I, p. 114, Gallimard.
3. *L.S.*, III, 162 et *N.D.*, III, 348. Lettre du 10 novembre 1842 à I. Schwindenhammer.

à-dire dans la piété. Par cette volonté de sérénité, on évitera la tension psychologique et nerveuse qui est manifestation de la nature mais qui n'est jamais effet de la grâce. « Évitez, écrit-il à Sœur Paule, la contention en matière de piété ; elle provient ordinairement de l'amour-propre, de la vanité, du désir naturel des jouissances dans la piété. Encore une fois, recevez de la main de Dieu ce qu'il vous donne et soyez fidèle à en profiter. S'il vous laisse à sec, soumettez-vous humblement et suavement à son divin plaisir. Ne faites donc jamais d'efforts de tête ou de poitrine pour vous tenir dans le recueillement, ou pour produire des affections ou de bons sentiments envers Notre-Seigneur [1]. » Toute sa méthode de direction fut aussi commandée par ce principe de la passivité. Loin d'imposer des conceptions, de dicter des décisions, par soif instinctive de domination — la pratique de la direction peut devenir l'exercice inconscient de la volonté de puissance —, il était préoccupé d'écouter dans une âme les appels de Dieu et de l'aider à y répondre. « Vous avez bien raison de dire, écrit-il à Paul Carron le 4 janvier 1838, que vous ne voulez vivre que par le mouvement que Dieu vous donnera à chaque instant... Laissez-vous aller entre ses mains et ne faites rien que par lui... Si quelquefois, dans mes lettres, j'avais l'air de vouloir vous faire agir, croyez-moi, ce n'était pas là mon intention, et l'idée ne m'en est jamais venue... Le bon Maître saura bien vous lier de façon que vous ne puissiez remuer, supposé même que ce pauvre homme vous l'eût dit et que vous voulussiez suivre ses conseils [2]. » Personne n'a été plus consulté parce que personne n'a été plus effacé ; personne n'a été plus suivi parce que personne n'a été plus un instrument de Dieu. La volonté de Dieu s'est découverte à lui avec une lenteur qui aurait découragé la plupart ; il a suivi ses lignes sinueuses. Lorsqu'il l'a connue, que la fondation de sa Congrégation fut décidée, il ne se hâta pas de recruter des sujets. Il expose à M. Le Vavasseur, le 12 juillet 1840, alors sous-diacre à Saint-Sulpice, les deux méthodes : celle d'intervention fébrile et celle de temporisation surnaturelle et il justifie sa préférence pour la seconde : « Je ne vois pas de grandes difficultés à commencer le noviciat l'an prochain ; cependant, il serait peut-être utile que je prisse un peu de temps pour parcourir quelques bons diocèses et y trouver quelques prêtres pieux, propres à notre œuvre, et que le bon Dieu voudrait bien y attirer... Pour bien faire, il faudrait partir dans peu de temps : or cela n'est pas possible. Il faudrait alors remettre le noviciat pour la fin de l'hiver, et en cela nous ne devons

1. *L.S.*, III, 254 et *N.D.*, IV, 232. Lettre du 6 mai 1843 à Sœur Paule.
2. *L.S.*, I, 391-392. Lettre du 4 janvier 1838 à M. P. Carron.

pas nous presser trop, de peur de prévenir le bon Dieu, tandis qu'il faudra toujours le suivre fidèlement pas à pas, sans jamais le précéder... Suivons toujours le mouvement que le bon Dieu nous donne, comme un vaisseau suit le mouvement du vent dans ses voiles [1]. » M. Le Vavasseur avait adopté ce point de vue, puisqu'il écrivait, presqu'au même moment à Paul Carron, au Grand Séminaire de Nantes : « Notre œuvre est toujours attendant tout de Notre-Seigneur ; c'est à lui à tout faire et tout ce que nous lui demandons le plus vivement, c'est qu'il n'y en ait absolument rien de nous. Sa grâce semble y porter les cœurs ; mais jusqu'ici on attend et je serais porté à attendre encore longtemps [2]. »

4. *Au sein de l'action*

> « N'anticipez pas, de peur de suivre le mouvement de la nature et de vous nuire à vous-même. »
> *L.S.*, III, 133 et *N.D.*, III, 315.
>
> *Lettre du 9 octobre 1842 à M. Dupont.*

Mystique, Libermann fut un homme d'action. Cependant, sa conception de l'action apostolique était encore inspirée par cette doctrine apaisante de la passivité. Elle créait en lui un climat de sérénité qui éliminait toute angoisse. L'apparente indifférence de telle déclaration nous surprendrait si nous ne savions par ailleurs qu'au sein de ce calme surnaturel il déployait un zèle que seul l'héroïsme qualifie. Il avait mis sa confiance en ce Dieu qui dirige les événements et qui, au nom de sa volonté salvifique universelle, aide les apôtres qui vont jusqu'à l'extrême limite de leurs forces. Au début de son commentaire de la rencontre de Jésus et de la Samaritaine, il écrit : « C'est une chose admirable à voir, comment la divine Providence ménage les circonstances pour l'exécution de ses desseins de salut pour les âmes. Cela paraît bien dans cette circonstance. Nous n'avons donc pas besoin de nous inquiéter tant pour le salut des âmes. Celui qui leur a prédéterminé les grâces qu'il veut leur faire, a déterminé aussi le temps et les circonstances et arrangera tout par le concours des événements qu'il amène pour l'exécution de ses desseins ; nous n'avons qu'à suivre l'exemple de Notre-

1. *L.S.*, III, 183 et *N.D.*, II, 87. Lettre du 12 juillet 1840 à M. F. Le Vavasseur. « Les moyens violents ne sont pas selon Dieu. C'est Lui qui vous appelle, c'est à Lui qu'il appartient aussi de vous fournir les moyens de suivre ses divines volontés. » C'est donc à Dieu d'intervenir dans la vocation et pour l'impulsion première et pour la réalisation.
2. *N.D.*, II, 81. Lettre du 28 avril 1840 à M. P. Carron.

Seigneur dans cette circonstance, être fidèles à faire de notre côté tout ce qui dépend de nous, et aider la divine Providence à mesure qu'elle nous fournit les circonstances [1]. » Ce texte est de 1840, alors qu'il n'a pas encore entrepris les tâches d'évangélisation. Lancé dans l'aventure, devant l'accumulation des difficultés et des échecs, il souffrira. Il est mort en pensant à la Guinée. Cette sollicitude missionnaire, sa pitié pour les âmes abandonnées, sa communion aux labeurs de ses disciples coexistent avec une confiance que les obstacles ne peuvent entamer. Six mois avant de mourir — le 6 mai 1851 —, il consolait M. Logier qui aurait désiré partir en Guinée et qui était maintenu en Europe en raison de sa santé : « La bonté de Jésus vous a choisi parmi tant d'autres séminaristes pour que vous soyez sacrifié à sa gloire et pour le salut des âmes si pauvres et si misérables de la Guinée, laissez-lui le soin de déterminer comment il veut immoler sa victime... Il y a deux manières de travailler au salut des âmes, une active et une autre passive. La manière active consiste à travailler à leur instruction, et à faire activement les autres fonctions du saint ministère ; et la manière passive est de souffrir par l'ordre de la volonté de Dieu pour elles. Eh bien! je vous dis en vérité que la seconde manière de travailler est infiniment plus utile que la première. Voyez donc le Cœur immaculé de Marie! Que de souffrances il a endurées pour le salut du monde! Marie n'est pas allée prêcher l'Évangile de son Fils, mais elle a souffert dans son cœur, voilà l'unique apostolat de Marie ; eh bien! n'était-elle pas plus grande que tous les Apôtres? Et Jésus lui-même qui a laissé à ses apôtres des travaux et des succès incomparablement plus considérables que ce qu'il a bien voulu faire lui-même, a souffert aussi pour le salut du monde et il est mort pour le salut du monde. Vous voyez donc que le véritable apostolat consiste dans les souffrances. Souffrez donc avec paix et amour [2]. » Cet apostolat « passif » aux deux sens du mot : celui que Dieu nous réserve et celui qui consiste à souffrir, lui avait été assigné. Au soir de sa vie, dans l'humilité, il était contraint de reconnaître qu'il n'avait pas été totalement inutile. A M. Le Vavasseur qui le consultait sur sa vocation, il affirmait que l'esprit des Constitutions de sa Congrégation était l'esprit apostolique et il ajoutait : « ...il ne faut pas se presser dans les œuvres de Dieu et laisser faire Dieu plutôt que d'agir nous-même [3]. » Dès 1838, il indiquait à un séminariste que le rejet de l'activité naturelle et l'abandon à l'action de Dieu sont les critères définitifs de la vérité spirituelle : « Mettez votre

1. *C.S.J.*, ch. IV, 119.
2. *L.S.*, IV, 655 et *N.D.*, XIII, 138-139. Lettre du 6 mai 1851 à M. Logier.
3. *N.D.*, I, 640. Lettre du 8 mars 1839 à M. F. Le Vavasseur.

intérieur dans une grande paix. Conversez doucement et paisiblement. Évitez les conversations actives et où l'on parle de choses de piété dans le genre actif, par exemple, du zèle et de toute sorte d'actes extérieurs de religion. Généralement, vous devez éviter tout ce qui peut vous mettre dans l'agitation, l'activité et la vivacité intérieure. Courage, très cher frère, le règne de Dieu dans votre âme semble être proche. Tenez-vous en repos devant lui, et mettez toute votre vie en lui seul dans votre intérieur [1]. »

III. DE LA MORT DU DÉSIR À L'ATTENTE DE DIEU

« Il ne faut pas croire qu'il faille accomplir tous les désirs que votre cœur ressent pour l'amour de Jésus ou pour votre avancement spirituel. »
L.S., III, 21 et *N.D.*, III, 118.

Lettre du 24 janvier 1842 à M. L. Le Vavasseur.

Il est quelques problèmes particuliers que pose cette doctrine de la passivité, problèmes que le P. Libermann a lui-même soulevés et dont il reste à expliciter les données. Dans cette vérité de la passivité, y-a-t-il encore place pour des désirs même et surtout surnaturels? Que devient la liberté dans un espace intérieur qui n'admet que le consentement? Enfin quelle est la signification psychologique et spirituelle de cette attente érigée en attitude normative et exclusive?

1. *Le désir*

« Ne désirez pas... mais laissez Jésus désirer en vous... »
L.S., I, 539.

Lettre du 10 juin 1838 à M. Cahier.

Le P. Libermann a rencontré le problème du désir pour de nombreux motifs. Passionné, il était une âme de désirs et de désirs violents ; il a cultivé en lui et allumé chez les autres le désir de la perfection et de la sainteté. Lorsque se fut élaborée sa conception

1. *L.S.*, I, 472. Lettre de Pâques 1838 à un séminariste.

de la passivité, il se demanda comment pouvaient coexister dans l'âme le jaillissement du désir et la plénitude de l'indifférence au bon plaisir de Dieu. Nous le voyons d'abord affirmer l'excellence des désirs passifs, puis rechercher des critères différentiels pour apprécier la valeur des désirs surnaturels et enfin régler le cas concret du désir du martyre.

C'est dans une lettre à M. Cahier du 10 juin 1838 que nous relevons le principe : il faut laisser Jésus désirer en nous mais le contexte qui l'annonce est d'importance. Le début de cette longue lettre a une résonance tragique car elle reflète le conflit qui étreint le pauvre homme de Rennes. M. Libermann a la conviction qu'il a fait du mal aux âmes et à Paris et à Issy et cependant il doit agir. Il se jette à corps perdu dans les bras de son Maître. Sur la Croix, il ne faut bouger. Dans ces moments accablants le bonheur est immense car « Jésus tout seul agit, et avec puissance et avec souveraine autorité ». Notre problème précis surgit : « Après cela, que peut-il nous rester à désirer ? » Ne pas bouger, se taire, adorer, s'abandonner aux opérations de sainteté que Jésus accomplit. Faut-il désirer n'avoir plus aucun appui humain sur la terre ? C'était la question que posait son correspondant. Il répond moins en s'inspirant d'une règle d'héroïsme qu'en étant fidèle au principe de la passivité : « ...Dieu seul! Dieu seul! Ce serait sans doute une grande grâce et le dernier coup à donner à la chair, mais il faut que le Maître opère cela. Il me semble qu'à votre place, alors que notre bon Seigneur fait tout et d'une manière si puissante et si tranchante, on ne doit pas bouger. Je me permets donc de vous dire mon sentiment là-dessus : *ne désirez pas, mais laissez faire Jésus, laissez-le désirer en vous*. Il est certain que tous ces désirs dans votre âme sont des désirs de croix, et, par conséquent, tous ces désirs sont généralement ceux de Jésus. Je crois que, non seulement, ce doit être lui qui produise ces désirs dans leur origine, mais que c'est lui qui doit aussi les poursuivre, les perfectionner et les mettre à exécution. Alors, il me semble que par rapport à ce désir et à d'autres semblables que vous avez, vous devez simplement les conserver dans le cœur, sans les repousser, les poursuivre ni les exprimer. Dans l'âme le désir, et, en vue de ce désir, le regard fixé sur Jésus, regard de complaisance et d'abandon, voilà ce qui doit vous suffire. Je sais que cela vous crucifie, parce que vous avez naturellement besoin de vous épancher. Mais c'est précisément ce qu'il faut ; il est bon que vous soyez crucifié par défaut d'épanchement [1]. »

Le désir vrai est le désir passif, c'est-à-dire celui que Jésus suscite en nous. Le P. Libermann, dans une lettre à M. Dupont,

1. *L.S.*, I, 535-540. Lettre du 10 juin 1838 à M. Cahier. C'est nous qui soulignons.

du 10 novembre 1842, apporte de nouveaux éléments qui renforcent la position générale en éclairant les états psychologiques qui gravitent autour de cet état fondamental. « Le grand désir de s'attacher à Notre-Seigneur », désir qui est l'âme de la vie spirituelle, « sera exaucé ». Encore faut-il le purifier et le dégager de motivations qui ne seraient pas surnaturelles car « des désirs naturels se mêlent souvent aux désirs spirituels ». L'âme a à découvrir ce désir et non à le produire : « Contentez-vous d'un regard plein de désirs vers lui (Jésus)... ; conservez dans votre âme ce mouvement de désirs... » La manifestation du désir doit être humble et soumise : humble, car une volonté sauvage d'auto-réalisation personnelle pourrait vicier le désir de sanctification à la gloire de Dieu et soumise, car si l'âme peut et doit désirer la perfection, les modalités de l'exécution sont de la pure initiative de Dieu. Ce désir surnaturel ne saurait se dégrader en une volonté naturelle. Le P. Libermann introduit cette distinction capitale par une image très concrète : « Demandez à avoir le cœur collé sur celui du divin Maître, et, en le demandant, essayez tout de suite de le faire. Que ce ne soit pas avec l'avidité d'un fiévreux, qui tremble en collant la bouche sur le vase dans lequel il boit, mais avec la douceur et la suavité d'un enfant qui repose sur le sein de sa mère. Soyez comme sans mouvement et sans vie, afin que Jésus seul vous vivifie et vous anime. Modérez la violence, ou plutôt le resserrement de vos désirs. Donnez-vous à Notre-Seigneur par la volonté ; désirez les choses dont vous avez besoin, mais ne les veuillez pas. Celui qui les *désire* ressemble à un pauvre, qui demande une aumône à laquelle il n'a pas de droit ; sa prière est douce et humble. Mais celui qui *veut* ces biens, ressemble à un ouvrier qui réclame ce qui lui est dû : il prie, mais, tout en priant, il veut absolument [1]. » En psychologie naturelle, le désir et la volonté sont considérés comme l'état faible et l'état fort de la tendance affective et conative. Aussi le désir est-il souvent équivalent de velléité et, en éthique, a-t-il pris un sens péjoratif. En psychologie spirituelle — celle du P. Libermann —, désir et volonté représentent deux attitudes, l'attitude surnaturelle et l'attitude naturelle de la volonté en face du bien surnaturel à obtenir. Le bien surnaturel n'est pas l'objet d'une conquête mais l'effusion d'une grâce : aussi ne peut-on que le désirer. Même dans l'exercice de la volonté surnaturelle, la force de cette tendance, pour être surnaturelle, doit-elle demeurer calme et paisible [2].

1. *L.S.*, III, 152-155 (le texte, 153-154) et *N.D.*, 334-336. Lettre du 10 novembre 1842 à M. Dupont.

2. Paul Claudel, dans *Le Père humilié* (Théâtre, tome II, p. 472, La Pléiade), fait dire à Orso parlant d'Orian : « Ce Dieu qu'il aimait comme un sauvage et non pas comme un saint, il l'a conquis. »

Dans une lettre à Léon Levavasseur [1], le P. Libermann reprend le sujet du désir de la sanctification dans les formes diverses à travers lesquelles il se manifeste. Dans la dialectique du désir, il discerne deux moments, l'impulsion et l'exécution. S'inspirant de la doctrine paulinienne du *velle* et du *perficere* [2], il distingue deux catégories de désirs : ceux dont nous recevons de Dieu l'impulsion et ceux dont Dieu veut et assure l'exécution. C'est par la force de leur « impression » en nous qu'ils diffèrent et leur degré de passivité mesure leur valeur. S'appuyant sur l'expérience, il reconnaît que, sous l'influence de la grâce, naissent en nous des désirs qui ne devront pas être réalisés. Cependant, ces désirs qui demeureront, dans l'intention de Dieu, au stade du désir, ont une efficacité sanctificatrice. Leur finalité est d'entretenir dans l'âme une ferveur à laquelle, sans eux, elle ne parviendrait pas et d'opérer un dépassement d'ordre affectif qui empêche la stagnation dans la médiocrité. Leur vérité n'est pas dans leur accomplissement mais dans l'état psychologique qu'ils créent. Le désir peut avoir comme objet une vocation et, dans la perspective qu'ouvre le P. Libermann, il faut conclure que le désir d'une vocation n'est pas par lui-même et par lui seul le signe de sa réalité mais que ce désir est en relation immédiate avec la sanctification de cette âme. Le Curé d'Ars désirait entrer à la Trappe : ce désir ne correspondait pas à sa vocation mais était le signe de la profondeur de son union à Dieu et l'expression de sa volonté de réparation. Sainte Madeleine-Sophie Barat rêvait du Carmel et Dieu l'avait prédestinée à fonder une Congrégation enseignante. Son aspiration à la vie contemplative lui permit de donner à sa Société la dimension d'une vie intérieure très intense. Le désir de la vie missionnaire chez sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus qui jamais ne devait être comblé lui fut inspiré pour approfondir son expérience ecclésiale et pour révéler aux autres la fonction apostolique de la contemplation. Il est donc de fausses vocations qui sauvent les vraies. Aucun auteur spirituel n'avait réfléchi avec cette pénétration sur cette question qui embarrasse tant d'âmes, préoccupe tant de directeurs et dont la solution éclaire tant de situations [3]. On peut maintenant lire cette lettre et en peser la densité psychologique et spirituelle.

1. *L.S.*, III, 20-25 et *N.D.*, III, 118-121. Lettre du 24 janvier 1842 à M. L. Levavasseur.
2. *Ph* 2, 13 : « *Deus operatur in vobis velle et perficere* », et *Ph* 1, 6 ; *Rm* 7, 18.
3. Nous avons abordé ce problème dans un article, *Nostalgie monastique et vocation mystique* (Prêtres diocésains, novembre 1957, pp. 395-402 ; décembre 1957, pp. 444-451).

Saint FRANÇOIS DE SALES, dans le *Traité de l'Amour de Dieu*, livre IX, ch. VI : « Dieu bien souvent, pour nous exercer en cette sainte indifférence, nous inspire des desseins fort relevés dont il ne veut pas le succès. »

A La Neuville, le 24 janvier 1842

Très Cher Frère,

La seule chose que je vous souhaite, c'est que Jésus vive dans votre âme et y établisse parfaitement son règne. Je vois en vous bien des désirs pour la très grande gloire de Dieu et la sanctification de votre âme. C'est une chose excellente et bien agréable à Notre-Seigneur, parce que sa divine grâce y a beaucoup de part. Mais il ne faut pas croire qu'il faille accomplir tous ceux que votre cœur ressent pour l'amour de Jésus ou pour votre avancement spirituel.

Ces saints désirs peuvent être rangés en deux classes : les premiers sont tellement imprimés dans nos âmes par la grâce divine, que notre bon Maître en fait tous les frais. Il nous en donne la pensée avec suavité, il nous attire avec douceur, il nous pousse et nous anime de telle sorte qu'il ne nous laisse pas même le temps d'y réfléchir. Il nous donne une grande ardeur dans l'affection et une grande force dans l'action. Notre pauvre âme n'a presque rien à faire, sinon à se laisser entraîner au mouvement qui l'anime. Ces sortes de désirs sont à suivre, et on les suit sans difficultés, quoique la nature, la chair éprouve parfois de grandes répugnances. Ces répugnances ne sont alors jamais telles qu'elles nous découragent, nous affaiblissent ou nous troublent, et on les surmonte avec âme. Ces désirs se manifestent quelquefois en commençant par une vue suave de l'esprit, qui entraîne avec la même suavité la volonté, et alors celle-ci a la principale part à l'action. Quelquefois ils commencent dans la volonté, et alors c'est à peine si l'esprit y a quelque part.

Le second genre de désirs est fondé aussi sur la grâce divine ; mais dans ceux-ci notre divin Maître n'embrase pas l'âme comme dans les premiers. Quelquefois la grâce divine inspire directement le désir, sans pousser pour nous en faire venir à l'exécution ; car il arrive parfois que Dieu donne un désir qu'il ne veut pas que nous exécutions. Je ne veux pas vous expliquer cela ici, parce que je ne crois pas que vous deviez en tirer de l'utilité pour le moment. Il veut alors que nous profitions, pour notre sanctification, du seul désir qu'il nous a donné, et cela produit parfois plus de bien dans nos âmes que si, avec la grâce divine, nous avions réalisé ces désirs. Ce qu'il y a à faire dans ces cas, c'est de se contenter de ses soupirs devant Dieu, sans vouloir absolument en venir à l'exécution, attendant que Notre-Seigneur nous fasse agir.

On peut quelquefois demander à Notre-Seigneur Jésus de nous faire accomplir ce qu'il nous fait désirer, mais on doit se bien garder de faire cela soi-même par force. Il faut sentir que la grâce nous pousse pour exécuter, aussi bien que pour désirer. Ces désirs, qu'on voit stériles en soi quant à l'exécution, s'en vont parfois, et alors c'est quelquefois une preuve que la grâce y a été pour peu ; parfois ils augmentent avec force, ou au moins ils persévèrent dans la même vivacité, et alors surtout ils opèrent de grands biens, quoiqu'on ne les puisse exécuter (non par sa faute, mais parce que Dieu ne veut pas qu'on les exécute). Ils produisent une grande humiliation, un grand anéantissement devant Dieu, une très grande ferveur d'esprit et de cœur, un parfait abandon à la bonté divine ; et, dans les âmes où Dieu agit par l'amour, ils opèrent cette langueur d'amour qui produit en nous une grande perfection.

Un mal qui arrive assez souvent consiste en ce que les âmes, sentant cette impression du désir que la grâce divine excite en elles, agissent ensuite par elles-mêmes, se poussent et s'animent avec violence pour

en venir à l'exécution. Elles vont plus loin que Notre-Seigneur ne les pousse ; et, ce qui est pire, même lorsque le Maître ne les pousse plus du tout, elles veulent toujours aller. Les résultats de cette conduite ne sont pas bons, au moins pour l'ordinaire : ils varient. Tantôt cela excite l'amour-propre, l'ambition spirituelle, la présomption, etc... ; tantôt c'est le découragement ; tantôt c'est la contention, le trouble, l'inquiétude, le scrupule même. Dans tous les cas, cette conduite fait entrer l'âme dans une fausse voie, l'expose à des illusions, et la met sous l'empire de son imagination et de sa propre action. Vous le voyez, mon cher, ces inconvénients sont graves et éloignent de Dieu.

Quelquefois, il arrive que la grâce n'y porte qu'indirectement. C'est lorsque Notre-Seigneur nous touche d'un grand désir de nous sanctifier. La volonté étant excellemment disposée, Notre-Seigneur lui donne un désir général. Il veut peu à peu la réduire sous sa puissance et s'en rendre maître. L'âme doit alors se contenter de purifier son intérieur de toute attache aux créatures, se tenir dans son humilité, sa pauvreté, sa bassesse, son incapacité devant le divin Maître, et attendre ainsi avec amour et confiance que sa divine bonté agisse en elle.

Mais l'activité de ces pauvres âmes ne leur permet pas de se tenir en repos devant leur Seigneur et Maître. Ayant un grand désir de leur sanctification, elles cherchent à faire quelque chose pour cela ; elles devraient cependant sentir leur incapacité, et s'y tenir anéanties devant Celui qui seul peut produire en elles sa sainteté. Mais non, impatientes de rester dans ce qui leur paraît être une inaction, leur esprit travaille. Elles conçoivent certaines actions comme étant très parfaites ; elles voient que les grands saints les ont pratiquées — quelquefois cette idée leur vient d'une lecture ou d'une conversation dans laquelle on aurait beaucoup loué cette action — leur esprit leur représentant donc ces choses comme bonnes et saintes ; leur volonté, active comme leur esprit, les embrasse avec ardeur. Alors elles travaillent sur cela, elles agissent vivement, et sans aucune ou presque aucune impulsion de la grâce. Cette conduite produit tous les mauvais effets marqués un peu plus haut, et à un degré plus considérable.

Ne veuillez jamais rien avec la violence de l'esprit, mais avec une ardeur suave du cœur, de la volonté. Tenez-vous pauvre et petit devant votre Maître, et laissez-le agir en vous avec toute la liberté et toute la sainteté avec lesquelles il veut agir... (*L.S.*, III, 20-25 et *N.D.*, III, 118-121).

Toutes les données que nous avons recueillies se trouvent rassemblées comme dans une synthèse pour régler le problème du désir du martyre. M. Dupont, élève à Saint-Sulpice, avait soumis à son examen ce problème spirituel difficile où les vertus de charité, de prudence et d'humilité interviennent. Peut-on — n'est-ce pas une présomption ? — et doit-on — est-ce dans la logique de la charité ? — désirer prouver à Dieu la vérité de son amour dans l'oblation de sa vie ? La réponse du P. Libermann du 30 décembre 1841 — dont on peut admirer et la fermeté et la fidélité à la doctrine générale — est nette : ce désir du martyre est bon et il est vrai s'il est passif. La réponse vaut et pour le désir formel du martyre

et pour les aspirations à la vie victimale. « Maintenant, pour répondre directement à votre seconde lettre, je vous dirai que le désir du martyre est bon, quand il est en nous par impression et d'une manière quasi passive. Il faut alors que notre esprit ne bâtisse par là-dessus, mais qu'on se tienne à la rigueur du désir et de l'état passif, n'allant pas plus loin que le mouvement ne nous porte. De plus, ce désir ne doit pas nous faire agir ; mais il faut que, dans l'action qui provient de ce désir, nous soyons à peu près passifs, comme dans le désir même. C'est là une règle générale pour toutes les grâces passives. Par conséquent, ce désir du martyre qui pourrait être bon en vous, ne doit jamais influer sur votre conduite, et vous ne devez jamais en tirer des conclusions. Je vous dis, pour mon compte, que si des grâces passives j'avais conclu pour l'action, je ne serais pas prêtre ; je crois, cependant, n'avoir pas agi contre la volonté divine en me laissant ordonner. Tenez-vous donc en repos et dans les bornes de cette impression ; de plus, ne désirez pas de la sentir ; encore moins devez-vous chercher à l'exciter en vous... Le désir du martyre qui n'est pas une impression passive, et dans lequel on va au-delà de la passivité, est dangereux ; il renferme presque toujours de l'amour-propre[1]. »

Les seuls désirs auxquels le P. Libermann reconnaît une réalité sont les désirs que Dieu imprime dans l'âme, les désirs qui viennent de lui et qui conduisent à lui. Les vrais désirs sont les désirs de Dieu.

2. *La liberté*

> « Dieu... nous met dans une espèce de nécessité, tout en nous laissant le plein exercice de notre liberté... »
> *E.S.*, 17.
>
> *Instructions sur la vie spirituelle.* Première instruction.

Comment peuvent se concilier l'existence et l'exercice d'une authentique liberté et la soumission absolue et inconditionnée à l'action de Dieu en nous que nous appelons passivité ? Tel est le second problème qui s'impose à notre réflexion et que n'a pas éludé le P. Libermann.

1. *L.S.*, II, 596-597 et *N.D.*, III, 85. Lettre du 30 décembre 1841 à M. Dupont.

Charles-Louis Blanpin, après ses études à Saint-Sulpice, était entré au noviciat de La Neuville le 12 septembre 1842. Il était parti à Bourbon avec M. Collin le 11 avril 1843. Atteint d'aphonie complète, il était revenu en France. En 1846, il avait été guéri miraculeusement à Rome, à la Trinité des Monts, devant l'image de la *Mère Admirable*, le 7 novembre[1]. D'une santé délicate, il avait suivi des cures aux Eaux-Bonnes. D'une extrême sensibilité et d'une susceptibilité maladive[2], sa vie spirituelle fut sans rapports avec les grâces qu'il avait reçues. Le P. Libermann fut d'une patience sans limites à son égard ; il le traitait comme un névrosé et il se serait fait un scrupule de le renvoyer dans le monde[3]. De ce prêtre tout à la fois attirant et déconcertant, il suivait le développement psychologique tout en contrastes[4]. Dans ses périodes de sérénité, Blanpin ne se dissimulait pas son état. Le 6 septembre 1843, il écrivait au P. Libermann, de l'Ile Bourbon, à la fin d'une retraite : « J'y ai vu de plus près combien je suis pauvre homme et propre à gâter tout ce que je touche[5]. » Il avait confiance en son directeur et savait le lui dire en termes émouvants : « ...Continuez, mon cher Père, à prier beaucoup pour moi. La chaleur m'affaisse, le climat me porte à la jouissance et réveille en moi des idées de plaisir ; j'ai besoin de veiller sans cesse et de réclamer un secours dont je ne puis me passer un seul instant sans faiblir et tomber. O mon Père, que je voudrais être plus près de vous! Dieu me pardonne d'avoir si peu profité du temps que j'ai passé avec vous pendant mon petit noviciat[6]! » C'est à ce religieux instable qui passait de la soumission candide de l'enfant aux allures revendicatives de l'adolescent que le P. Libermann expose sa conception de la liberté, après une longue introduction dans laquelle il lui explique le sens de son évolution. La lettre est du 18 juin 1848.

« Par suite de cette subite et imprévue transformation, vous éprouvez un entraînement extrême pour l'indépendance. Je vous dis en ami, mais en ami de cœur, en ami intime, que cet entraînement vous met dans le plus grand danger. L'exagération sur cet article est d'un péril imminent parce qu'il touche et ébranle le principe fondamental de la religion chrétienne. Il y a là, en présence, deux principes : d'un côté, le principe du christianisme et qui demande la soumission de l'intelligence par la foi, et la soumission de la volonté par la charité ; de l'autre

1. *N.D.*, VIII, 355-357 ; 367-369 ; 458 et 461.
2. *N.D.*, IX, 190. Lettre du 15 juin 1847 à M. F. Le Vavasseur. Son caractère et son état d'âme.
3. *N.D.*, IX. 209. Lettre du 28 juin 1847 à M. F. Le Vavasseur.
4. *N.D.*, X. 227-230. Lettre du 18 juin 1848 à M. Blanpin.
5. *N.D.*, VI, 553. Lettre du 6 septembre 1843 de M. Blanpin à M. Libermann.
6. *N.D.*, VI, 539. Lettre de juillet 1843 de M. Blanpin à M. Libermann. Son profil psychologique : 3e partie, 4e section, ch. III : *Les hommes*.

côté, le principe de la nature corrompue : l'indépendance de l'intelligence, l'indépendance de la volonté. Cette double indépendance est le *non serviam* de l'impie, et n'a pour principe que la concupiscence de la superbe qui nous porte à mettre le centre de notre existence en nous-mêmes, et non en Dieu, et à tirer de notre propre fonds le principe de l'action de notre intelligence et de notre volonté avec une indépendance complète de tout principe qui n'est pas nous-mêmes. Telle est dans toute sa plénitude la tendance que donne à notre âme la superbe ; tendance très mauvaise et dont les effets sont effrayants. Le principe de la foi, tout en laissant à notre intelligence et à notre volonté leur liberté naturelle, veut cependant que de leur libre choix elles subissent les influences de la lumière et des volontés divines et même, jusqu'à un certain point et raisonnablement, les lumières et les volontés humaines. Cette soumission de notre intelligence et de notre volonté, étant faite par nos volontés libres, nous donne la véritable liberté et forme de nous des hommes parfaits, tandis que l'indépendance de notre intelligence et de notre volonté, nous prive de la véritable liberté, parce que cette tendance d'être indépendant soumet les deux puissances de notre âme à une foule innombrable de passions, d'impressions, de défauts, et à l'imagination ; elle nous soumet à toutes sortes d'influences, sans nous laisser le moyen de nous en débarrasser ; elle nous soumet non seulement à nos passions, mais à tous ceux qui savent les remuer ; elle nous soumet aux événements qui agissent sur nous et nous donne différentes impressions. L'homme indépendant devient dans sa faiblesse le jouet de toutes les créatures et de toutes ses propres sensations.

» La liberté est donnée à l'homme par son Créateur ; l'indépendance est contre nature et destructive de tous les principes de la foi chrétienne. La tendance violente vers l'indépendance de l'intelligence a produit le protestantisme et le philosophisme moderne ; la tendance vers l'indépendance, à un degré violent, a produit l'affreux égoïsme du siècle dernier et mène droit à la barbarie, à la sauvagerie et à la destruction de la société humaine. Si tous les hommes existant sur la terre avaient cet entraînement vers l'indépendance de l'intelligence et de la volonté, seulement au degré où il se manifeste dans votre âme, la société ne pourrait plus subsister, et, avant cinquante ans, nous serions arrivés à l'état de barbarie. Voyez ce qui se passe en France : tout le monde veut la liberté, mais il y a une poignée d'hommes qui veulent être indépendants et ils bouleversent tout le pays. S'ils étaient les maîtres, la France serait inondée de sang. Quant au principe religieux, il ne peut exister avec cet esprit d'indépendance, tel que vous le comprenez, le christianisme est détruit de fond en comble. Je crois que votre mal est que vous n'avez pas assez bien saisi la différence entre la liberté et l'indépendance.

» La liberté est calme ; et l'indépendance turbulente et ne peut souffrir aucune barrière ou limite.

» Le christianisme est venu apporter la liberté au monde, et en même temps il est venu faire une guerre à mort à l'indépendance, à laquelle il oppose toute la puissance de ses dogmes et toute l'essence de sa morale.

» Pour détruire avec plus d'efficacité cette indépendance ou plutôt la tendance que la mauvaise nature nous donne vers cette indépendance, des hommes animés de l'esprit de Dieu et remplis du principe religieux ont établi, dès l'origine de l'Église, la vie de communauté, la vie de reli-

gion dans laquelle des mesures rigoureuses étaient prises pour arrêter, dompter dans la nature cet esprit d'indépendance. Ces institutions, les unes plus, les autres moins rigoureuses, ont obtenu, toutes, l'approbation de l'Église et ne peuvent être regardées comme répréhensibles sous ce point de vue. Les blâmer sur ce point, ce serait blâmer l'Église qui les approuve, ce serait blâmer le principe fondamental du christianisme dont ils ne font qu'user avec une sévérité plus grande et un degré plus éminent. Cette sévérité et ce degré éminent d'application des principes religieux contre l'indépendance (telle que je l'entends dans cette lettre), est sans contredit une perfection, étant appliquée et acceptée par chaque membre, de plein gré, avec connaissance de cause, librement et volontairement pour l'amour de Dieu. Si, comme vous savez, je pense que dans le siècle où nous vivons l'application sévère de ce principe religieux contre l'indépendance souffre de grandes difficultés, si les Ordres religieux qui pratiquent ainsi les choses trouvent tant et d'insurmontables oppositions, s'ils choquent et froissent les idées générales, je crois bien certainement que cela provient en partie de ces hommes qui se livrent à cette indépendance d'intelligence et de volonté, en partie de la confusion des idées qui ne distinguent pas la différence entre la liberté et l'indépendance, et en partie des passions qui résultent de cet amour de la liberté et qui sont exploités contre ces corps religieux par les indépendants [1]. »

Ce texte dépasse, par son contenu et sa portée, le sujet auquel il est destiné et la circonstance qui l'a provoqué. Le P. Libermann condamne, après l'avoir définie, une liberté d'indépendance « qui met le centre de notre existence en nous-mêmes » ; il la juge, en la stigmatisant, « contre nature ». La seule liberté qu'il défend et qu'il veut promouvoir est une liberté de dépendance qui implique et respecte l'influence de Dieu ; cette liberté, il la déclare « naturelle », « véritable ». Une liberté absolue, inconditionnée, l'homme ne doit pas la revendiquer et ne peut la vivre ; elle est contraire et à la structure métaphysique de l'homme et aux données de l'expérience réelle. Aussi, pratiquement, l'homme a-t-il à choisir entre deux formes de soumission : la soumission aux événements extérieurs, à ses passions, aux hommes ou la soumission à Dieu ; la première le précipite dans la déchéance, la seconde lui procure la perfection. En une phrase lapidaire, le P. Libermann définit, dans la succession des doctrines, le moment chrétien de la liberté : « Le christianisme est venu apporter la liberté au monde, et en même temps il est venu faire une guerre à mort à l'indépendance, à laquelle il oppose toute la puissance de ses dogmes et toute l'essence de sa morale. » En une intuition prophétique, il déclare que l'exaltation d'une liberté anarchique dont l'origine historique est dans le principe de la Réforme et dont la motivation secrète est à chercher dans les

1. *L.S.*, IV, 537-541 et *N.D.*, X, 230-233. Lettre du 18 juin 1848 à M. Blanpin.

abîmes de la concupiscence, aboutirait à la destruction de l'homme, et, pour la société, à la barbarie.

La liberté s'inscrit dans la nature de l'homme ; les lois de la première dépendent de la structure de la seconde. De liberté radicale, d'initiative absolue, de commencement purement originel, il ne peut être question. La liberté vraie est une liberté d'adhésion à la volonté de Dieu, une liberté qui ratifie l'existence et la volonté de Dieu, une liberté de créature et non de création. La perfection de la liberté est la perfection de notre être métaphysique, donc de notre dépendance, donc de notre obéissance, non seulement à la volonté générale de Dieu mais à ses volontés particulières, telles que nous les manifeste son Esprit. Aussi notre plus haute liberté consiste-t-elle à laisser Dieu agir en nous dans la plénitude de sa liberté. *La perfection de notre liberté est la perfection de la passivité.* N'est-ce pas cette liberté paradoxale, inintelligible pour celui qui n'en a pas l'expérience, qu'a tenté d'évoquer le P. Libermann dans ce passage des *Écrits Spirituels ?* Il écrit : « Dieu nous a créés pour que nous lui rendions nos devoirs et nous nous unissions à lui... Mais comment nous a-t-il créés pour que nous le servions ainsi tous les jours de notre vie ? Il a fait deux choses : premièrement il nous oblige et nous met dans une espèce de nécessité, tout en nous laissant le plein exercice de notre liberté, de nous unir à lui et de chercher notre bonheur en lui ; en second lieu, il nous fait sentir dans cette union ce que nous lui sommes, c'est-à-dire des serviteurs. Ces deux moyens sont très efficaces pour faire de nous des serviteurs véritables ; ils sont fondés dans la nature des choses établies par Dieu lui-même [1]. »

Être libre, c'est être par Dieu et pour Dieu, c'est être en Dieu, c'est, dans une disponibilité souple, amoureuse et constante, être l'instrument de Dieu. « Ne désirez rien, ne veuillez rien, ne cherchez rien, mais tenez-vous comme un imbécile devant Dieu. C'est à lui à vouloir, à ordonner, à régler toutes choses, et à vous, à vous tenir en repos devant lui pour le laisser faire selon l'étendue de son bon plaisir [2]. »

1. *E.S.*, 17. Instructions sur la vie spirituelle, deuxième instruction.
2. *L.S.*, II 153-154. Lettre de 1838 à un séminariste.

3. *L'attente*

« Soyez dans l'attente et le silence devant lui... »

L.S., II, 96.

Lettre du 5 octobre 1838 à M. Cahier.

La renonciation à l'initiative personnelle, la préoccupation de suivre la seule inspiration divine réduisent l'âme à adopter une position d'attente telle que le P. Libermann la conseille à M. Cahier : « Cet amour de Jésus et sa divine opération dans votre âme sont sans doute bien mortifiants pour la nature, mais ils produisent un effet prodigieux de sanctification. Laissez-le donc agir en paix et selon toute l'étendue de sa divine action. Ne bougez pas, mais suivez en tout sa sainte opération. Soyez dans l'attente et le silence devant lui, de peur de gâter l'œuvre extrêmement délicate que le souverain Maître a entreprise dans votre âme. Ne cherchez pas à deviner ses desseins, ni à comprendre ce qu'il fait, ni à examiner pourquoi il le fait ; contentez-vous de vous livrer entre ses mains et de le laisser faire...[1] » Une telle attente ne favorise-t-elle pas, n'est-elle pas le quiétisme : attendre et ne plus agir ? Ne crée-t-elle pas le terrain de l'illuminisme : ne plus agir que sur la sollicitation positive de Dieu ?

Le P. Libermann évite d'abord l'écueil et l'erreur quiétistes en recommandant la pratique courageuse des vertus ; le quiétisme est une mystique, une pseudo-mystique, sans morale. L'attente passive est aussi éloignée d'un activisme naturaliste qu'engendre l'autonomie de la volonté que de l'attentisme quiétiste qui exclut la coopération nécessaire du sujet à sa propre sanctification. Dans une page du *Commentaire de Saint Jean* où il traite de la dévotion, il évite le moralisme exsangue que ne traverse ni ne couronne la mystique et la mystique illusoire que ne consolide pas la morale.

« *Veniat ad me et bibat!* Par là Notre-Seigneur montre la ferveur de la dévotion. Lorsqu'on a cette soif et qu'on désire ardemment boire cette eau du salut, il faut se porter sans cesse vers Notre-Seigneur, et plus la soif est grande, plus on se porte avec ferveur vers Lui en toutes choses. » Par là on peut voir que, pour posséder la perfection et pour obtenir les grandes grâces de sanctification, il ne suffit pas de pratiquer les vertus, de se corriger de ses défauts et de faire du bien au prochain, ce

1. *L.S.*, II, 96-97. Lettre du 5 octobre 1838 à M. Cahier.

n'est là que la moitié de la vie parfaite ; l'autre moitié plus importante et qui en est l'âme ; c'est la ferveur de la dévotion et l'exercice intérieur de notre âme qui se porte vers Jésus avec une grande ferveur d'amour et de grands désirs de lui plaire et d'attirer ses grâces en soi.

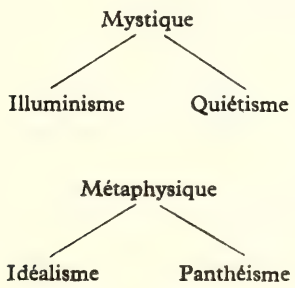
» Les vertus sans la dévotion, c'est un corps sans âme ; mais ordinairement elles n'en sont pas entièrement dépourvues, et alors c'est le plus ou moins de dévotion qui en fait le plus ou moins de perfection et les rend plus ou moins agréables à Dieu. La dévotion sans vertus n'est qu'un fantôme, parce que ceux qui boivent véritablement à la divine fontaine se perfectionnent nécessairement, vainquent nécessairement leurs défauts et acquièrent les mêmes désirs, les mêmes dispositions et la même vie que Notre-Seigneur a menée ; c'est l'effet direct que produit dans les âmes la communication de ces eaux célestes.

» De plus, la soif de l'âme ne peut pas être véritable, et son amour envers Notre-Seigneur ne peut pas coexister avec la négligence entière de ses défauts, et sans la pratique des vertus, la dévotion ne serait qu'amour-propre. Mais, en cela aussi, ordinairement il y a du plus ou du moins. La dévotion avec laquelle on va à Notre-Seigneur pour étancher sa soif est ordinairement accompagnée de vertus véritables ; seulement, il y a dans certaines âmes plus ou moins de défauts qu'elles ne veulent pas extirper, ou plus ou moins de négligence pour l'acquisition des vertus, et alors la dévotion est plus ou moins imparfaite. Mais toujours est-il vrai qu'il faut cultiver la dévotion avec un soin tout particulier ; car ce n'est qu'à ce prix qu'on peut boire avec une grande abondance, à la fontaine du salut, l'eau céleste de notre sanctification[1]. »

Comment éviter l'illuminisme, deuxième écueil de l'aventure mystique ? Certes, on ne peut nier que le P. Libermann ne renvoie les âmes qui se confient à lui au Saint-Esprit leur parlant dans l'intimité et ne réduise son rôle à une interprétation de ses ordres, de ses inspirations, de ses directives. L'âme n'est cependant pas seule avec elle-même ni même abandonnée au jugement du seul directeur, pour entendre, écouter, comprendre et agir. La lumière qui doit éclairer et le directeur et le dirigé et la direction est celle de la foi ; la règle qui contrôle les doctrines et les méthodes est celle de l'Église ; le directeur est là pour étudier l'intérieur par l'intuition et pour observer le comportement extérieur, reflet de ce monde intime inaccessible au regard. Enfin, il a constitué une science des critères du naturel et du surnaturel pour pouvoir discerner, sinon avec une certitude apodictique et des verdicts infaillibles, du moins avec une très haute probabilité, les mécanismes de l'esprit propre et les mouvements de l'Esprit de Dieu. C'est dans cette critériologie ascético-mystique que nous serions porté à voir l'aspect le plus riche de son œuvre dans sa signification pratique et clinique.

1. *C.S.J.*, ch. VII. 326-327. Le P. Libermann pense à *Isaie* 12, 3 : « Haurietis aquas de fontibus Salvatoris. »

La métaphysique qui couronne la philosophie et qui poursuit la découverte de l'être et la mystique qui marque le sommet de la théologie en reliant dans l'union d'amour l'homme et Dieu, courent des périls analogues. La métaphysique, pour se maintenir dans la vérité de l'Être dans sa transcendance et des êtres dans leur distinction, a à se défendre de deux tentations toujours renaissantes : le panthéisme qui supprime la distinction de l'Être nécessaire et des êtres contingents, et l'idéalisme qui, en exaltant la valeur créatrice de l'esprit, oublie et sa dépendance de l'Esprit éternel et illuminateur et sa condition d'incarnation. A un niveau plus élevé, pour penser et vivre les relations d'union et d'unité de la créature et du Créateur, la mystique doit prendre, elle aussi, le chemin de crête qui surplombe les deux abîmes du quiétisme, négateur de l'activité indispensable quoique toujours insuffisante de l'homme dans sa quête de Dieu et de l'illuminisme qui, par la plus redoutable des illusions, confondrait ses propres idées et désirs avec les inspirations et les volontés du Seigneur.



Chapitre III

LA NATURE ET LA GRÂCE

> « Il faut oublier la langue de la nature pour bien parler celle de la grâce ; on ne l'oublie que par le parfait silence. »
>
> *N.D.*, IV, 291.
>
> *Lettre du 8 août 1843 à la Supérieure de Castres.*

L'expérience religieuse du P. Libermann — que nous pouvons appeler mystique — est née, s'est développée et s'est consommée dans un climat de passivité. Il en a élaboré la doctrine et, en réfléchissant sur cette expérience, il a mis au point une méthode qui assurât l'ajustement parfait de la nature à la grâce et la fidélité la plus rigoureuse de la volonté humaine à la volonté de Dieu. Quelle a été la position du P. Libermann dans ce problème des rapports de la nature et de la grâce ? Quels sont les critères différentiels propres à discerner les mouvements de l'esprit de l'homme et de l'Esprit de Dieu ?

I. LES RAPPORTS DE LA NATURE ET DE LA GRÂCE

> « La vie surnaturelle lui est devenue pour ainsi dire naturelle. »
>
> *E.S.*, 554.
>
> *Appendice aux Instructions aux missionnaires.*

Celui qui pénètre dans les écrits libermanniens est vite frappé par l'apparent pessimisme qui s'en dégage. Le monde est « un pays ennemi [1] » ; on risque, en ne tenant pas ferme à ses exercices de piété et à ses résolutions, d'« y prendre le goût infect et horriblement

1. *L.S.* I, 213. Lettre du 22 octobre 1836 à M. P. Carron.

puant du monde, de ses usages et de ses habitudes [1] » ; il faut regarder cette vie comme un rêve, un mauvais rêve qu'on y fait [2]. Ce pessimisme qui rappelle saint Jean, saint Paul, M. Olier, est dominé par la foi pascale en la puissance de la grâce qui transforme la nature. Sous l'influence de la grâce, « la vie surnaturelle est devenue pour ainsi dire naturelle [3] ». Le « pour ainsi dire » est jeté là pour marquer que la grâce n'est pas en nous une nature, une substance — nous serions Dieu — mais une qualité accidentelle qui modifie cette nature. L'écart est tel entre la nature et la surnature que les valeurs qui intègrent l'une et l'autre sont dans un rapport de discontinuité. « Les choses les plus importantes selon la nature ne sont que de petites niaiseries pour un véritable chrétien [4]... » Le triomphe des unes provoque l'évanouissement des autres. Le P. Libermann écrit à M. Dossat, Préfet apostolique de Cayenne : « Tant que nous serons pauvres dans l'esprit de l'Évangile, nous serons riches en vertus et en zèle ; mais aussitôt que nous deviendrons riches en désirs des biens matériels, même dans la vue du bien, nous deviendrons pauvres en esprit de Dieu [5]. » Aucun compromis n'est possible entre des valeurs qui s'excluent ; seule une option radicale est salvatrice. « Tenir un milieu, accorder une part à la nature et une part à la grâce, c'est ouvrir le fort à l'ennemi, tout en combattant dans le camp du maître légitime de la place... [6] »

1. *La grâce est la vie*

> « L'ordre surnaturel est le seul ordre de choses où il y ait la vie véritable. »
>
> *C.S.J.*, ch. XI, 607.

La vie de la nature est un rêve parce que la vie de la grâce est la vraie réalité qui correspond à l'intention de Dieu. La pure nature qui eût existé sans la grâce est un concept théologique, nécessaire pour penser la transcendance de la grâce, mais n'est pas une idée divine [7]. « L'ordre surnaturel est le seul ordre de choses où il y ait la vie véritable [8]. » C'est en termes de vie que le P. Libermann

1. *N.D.*, II, 469. Lettre du 12 avril 1841 à M. Tisserant.
2. *N.D.*, X, 254. Lettre du 7 juillet 1848 à Mme Julie Libermann.
3. *E.S.*, 554. *Appendice aux Instructions aux missionnaires.*
4. *L.S.*, I, 58. Lettre du 24 août 1834 à Samson Libermann.
5. *N.D.*, XII, 69. Lettre du 21 février 1850 à M. Dossat.
6. *E.S.*, 469. *Instructions aux missionnaires*, ch. IV : De l'abnégation.
7. *E.S.*, 384. *Instructions aux missionnaires*, ch. II : De la vie de sainteté. « Comme la vie naturelle, même intellectuelle et morale, n'était pas dans les desseins de Dieu lorsqu'il nous créa, si nous y restons, nous manquons au but de notre création. »
8. *C.S.J.*, ch. XI, 607.

expose le dogme de la grâce, depuis sa naissance au baptême[1] jusqu'à son épanouissement dans la gloire. La grâce est « le principe habituel de notre vie[2] » dont les objets de visée sont les réalités surnaturelles et qui transfigure les objets naturels. C'est la vie divine en nous, la vie du Christ, un germe qui croît lentement, un feu qui tend à tout envahir[3]. Cette grâce de vie est une grâce d'action — car la vie est dans le mouvement — et une grâce de perfection car c'est la loi de toute vie de se développer[4]. Il distingue deux moments dans la communication de la grâce : la communication de la vie et la communication de la grâce pour l'action mais il souligne que « tout en elle est passif[5] ». La vie de la grâce est comparée à un fleuve calme et non à un torrent impétueux[6]. Elle cherche sans cesse à s'étendre et à se dilater. Les deux critères du progrès de cette grâce en nous sont et sa dilatation et son intensité : « Notre sainteté ne doit se calculer que sur l'étendue que prend, en nos âmes, la grâce sanctifiante, et l'intensité avec laquelle elle agit sur nos puissances. Les actes qui lui donnent le plus de développement consistent dans la pratique des vertus unitives[7]. »

2. *La mort de la nature*

> « Comme ces deux ordres de choses ne peuvent pas exister ensemble, il vaut mieux renoncer à tout ce qui peut flatter la nature. »
>
> *L.S.*, I, 242.
>
> *Lettre du 27 décembre 1836 à Samson Libermann.*

C'est en terme de chirurgie que le P. Libermann pense les rapports de la nature et de la grâce. La nature, telle qu'il l'entend dans ces analyses spirituelles, est la nature destinée à la vie surnaturelle, nature blessée par le péché, traversée par la concupiscence qui n'est pas le péché mais qui vient du péché et qui y conduit. Il ne se place pas dans une perspective métaphysique mais spirituelle ; il parle en médecin des âmes. Il affirme d'abord que les deux ordres

1. *C.S.J.*, ch. I, 19. « Cette naissance que nous prenons de Dieu et en Dieu. »
2. *E.S.*, 406. *Instructions aux missionnaires*, ch. II : De la vie de sainteté.
3. *E.S.*, 386-388. *Ibid.*
4. *E S*, 70-85 ; surtout la page 79. *Instructions sur la vie spirituelle*, cinquième instruction.
5. *E.S.*, 74-75.
6. *L.S.*, III, 48 et *N.D.*, III, 187. Lettre du 6 mai 1842 à M. Casteilla. « Vous serez si plein de Jésus, que son divin amour se répandra de votre sein comme des fleuves. Notez bien, le Maître ne dit pas *comme des torrents*, mais *comme des fleuves*. Le torrent donne une idée d'activité et de désordre ; le fleuve, d'une entraînante mais grave impétuosité, ce qui est le caractère propre de l'action de la grâce. » Souligné dans le texte.
7. *E.S.*, 76. *Instructions sur la vie spirituelle*, cinquième instruction.

de réalités ne peuvent coexister, la tendance vers Dieu qui définit la structure de la grâce et la recherche de soi qui coïncide avec les desseins secrets de la nature : « ...Comme ces deux ordres de choses ne peuvent pas exister ensemble, il vaut mieux renoncer à tout ce qui peut flatter la nature[1]. » Le développement de ces deux ordres est inversement proportionnel l'un à l'autre[2]. L'ascèse qui est proposée a une finalité positive : la mort de la nature, c'est-à-dire des pensées, des désirs, des amours, de l'activité, de l'esprit de propriété ; elle est orientée vers la vie de la grâce[3]. On ne parle de mort que parce qu'on veut et recherche la vie. Il faut supprimer l'obstacle qui est la nature. Or, « la vie de la nature est toujours un obstacle à la vie de la grâce, et nous ne parvenons à la perfection que lorsque la grâce est à peu près parvenue à éteindre et à faire mourir la nature[4]... »

Cette mort de la nature, condition de la vie de la grâce — mort de l'homme naturel[5], de la vie naturelle[6] — est conçue d'une façon absolue et universelle. Les expressions qui reviennent constamment sous la plume du P. Libermann sont celles de destruction, d'anéantissement. C'est dans le caractère radical de l'opération et dans l'universalité de son extension qu'il faut chercher, sinon l'originalité de l'auteur — tout saint Jean de la Croix est là — du moins l'insistance du directeur. « ...Désirer avec une grande ardeur devant Dieu la mort et la destruction entière de toute vie naturelle...[7] » — « La vie de Jésus cachée en nous est une vie admirable, mais une vie qui exige notre destruction intérieure complète[8]. » Cette destruction est un anéantissement qui se produit dans le mystère des confins de l'ontologique et du spirituel, dans leur interpénétration : « ...la qualité de victime exige un anéantissement total ; il faut anéantir en nous spirituellement tout être naturel, qui doit être sacrifié devant Dieu, afin de ne plus vivre que de la vie de Dieu[9]. » L'anéantisse-

1. *L.S.*, I, 242. Lettre du 27 décembre 1836 à Samson Libermann.
2. *C.S.J.*, ch. x, 543: « Plus il y a de la grâce dans les opérations surnaturelles de notre âme, plus ces opérations sont parfaites ; et plus il y a d'influence de notre nature et de nos propres puissances intellectuelles ou sensibles, moins une opération surnaturelle est parfaite. »
Et ch. xi, 618: « Plus il se trouve de la participation divine dans notre union, plus cette union est parfaite, et si notre volonté y abonde davantage, elle est plus imparfaite. »
3. *E.S.*, 271. *Petit traité de la vie intérieure.* « L'âme intérieure tend en toutes ses œuvres à faire mourir sa vie naturelle, pour faire vivre et régner Jésus-Christ en elle. »
L.S., I, 440. Lettre du 7 mars 1838 à M. Cahier. « Plus Jésus tiendra enchaînée notre vie naturelle et propre, plus sera abondante la vie divine qu'il veut mener dans notre âme. »
4. *L.S.*, II, 452 et *N.D.*, II, 133-134. Lettre du 6 juillet 1840 à M. Mangot.
5. *N.D.*, II, 290. *Règle provisoire*, 2e p., ch. ix, art. I.
6. *E.S.*, 538-552. Long exposé sur « la vie naturelle ». A la p. 544, force des passions et faiblesse de l'âme. *Appendice aux instructions aux missionnaires.*
7. *L.S.*, I, 182. Lettre du 4 septembre 1836 à M. Fréret.
8. *L.S.*, I, 410-411. Lettre du 3 février 1838 à M. P. Carron.
9. *L.S.*, I, 81. Lettre du 28 juin 1835 à M. Leray.

ment atteindra les facultés naturelles qui sont mises au repos[1], les désirs naturels[2], les affections naturelles, fût-ce celle de sa Congrégation[3], les efforts naturels[4], l'activité naturelle dans tous les domaines[5], dans le surnaturel où elle réapparaît, que ce soit dans l'apostolat, l'éloquence naturelle[6] ou, dans l'administration, un gouvernement à inspiration naturelle[7]. Il s'agit — nous le répétons — de la mort et de l'extermination de tout esprit, amour et vie propre et humaine[8] de la mort à soi-même et en soi-même[9]. Cet anéantissement se poursuivra inlassablement jusqu'à ce que la nature se soit adaptée à la grâce, qu'elle ait consenti à son règne et à son empire. « Tant que la nature aura encore un souffle de vie, l'Esprit de Notre-Seigneur ne pourra vivre parfaitement en vous, mais une fois cette nature pleinement morte, vous ne vivrez plus que de la vie de Dieu[10]. » — « Vous n'aurez le parfait repos de l'âme qu'après que vous vous serez rendu tout entier, et qu'il n'existera plus en vous aucun vestige de cette vie naturelle[11]. »

3. *Le dépassement de la nature*

> « Ils veulent former des hommes avant de faire des chrétiens ; c'est une grande erreur : on n'en fera des hommes que par la foi et la pratique du christianisme. »
>
> *N.D.*, XII, 273.
>
> *Mémoire aux Évêques des Colonies.*

Il semble que cette conception libermannienne des rapports de la nature et de la grâce soit la négation de la doctrine thomiste

1. *L.S.*, II, 119. Lettre du 26 novembre 1838 à M. Luquet.
L.S., I, 85. Lettre du 28 juin 1835 à un séminariste. « Il faudrait ne plus penser, ne plus sentir, ne plus goûter, ne plus agir, ne plus jouir... »
L.S., I, 493. Lettre du 29 avril 1838 à M. P. Carron. « ... Ruine totale de la chair, avec tout ce qu'elle a, ce qu'elle peut et ce qu'elle veut, aussi bien qu'avec tout ce qu'elle est en elle, afin que Jésus et son divin Esprit en prennent la place. »
2. *L.S.*, I, 181. Lettre du 4 septembre 1836 à M. Fréret. « On ne parvient pas d'un seul coup à déraciner tous les penchants et désirs naturels qui sont en nous ; il faut y viser de toutes ses forces, et ne se proposer rien moins que la ruine entière de toute espèce de désirs naturels. »
3. *N.D.*, II, 330. *Règle provisoire*, 3e p., ch. VI, art. 4.
4. *E.S.*, 278. *Petit traité de la vie intérieure.* « La contention et l'effort naturel qui sont la perte de la vie intérieure. »
5. *L.S.*, II, 356. Lettre de 1839 à un séminariste.
6. *N.D.*, II, 301. *Règle provisoire*, 2e p., ch. X, art. 5.
7. *N.D.*, II, 312. *Règle provisoire*, 3e p., ch. I, art. 5.
8. *L.S.*, I, 281. Lettre du 21 août 1837 à M. P. Carron.
9. *L.S.*, I, 387. Lettre du 4 janvier 1838 à M. Tisserant.
L.S., I, 432. Lettre du 28 février 1838 à M. P. Carron. « Abattre, accabler, anéantir tout ce qui s'y trouve de propriété, tout ce qui, dans nos âmes, est d'elles et à elles. »
10. *L.S.*, II, 355. Lettre de 1839 à un séminariste.
11. *L.S.*, II, 136. Lettre du 13 novembre 1838 à M. Aubriot.

classique selon laquelle la grâce ne supprime pas la nature mais la perfectionne. A l'optimisme serein de l'Aquinate s'opposerait le pessimisme tragique du juif converti de Saverne. Les deux conceptions ne se contredisent pas parce que les deux perspectives sont différentes. Saint Thomas étudie ces rapports dans une perspective métaphysique, le P. Libermann dans une perspective spirituelle. La nature, selon le premier, est considérée dans sa structure essentielle ; selon le second, dans les modalités historiques de son exercice. Certes, on ne saurait accuser Libermann de pélagianisme. L'ordre surnaturel est l'ordre de la grâce dans toute sa gratuité. A M. Bureau, il écrit : « C'est par la grâce que vous devez aller à la perfection, non par votre propre force, qui est moins que nulle... ; c'est par la bonté divine de Notre-Seigneur, aux pieds duquel vous devez être continuellement prosterné dans ces désirs [1]... » S'il ne reconnaît dans la structure et l'intentionnalité des facultés, dans les mouvements de la nature, aucune préparation adéquate aux opérations de la grâce qui sont transcendantes, par contre et surtout dans les *Écrits Spirituels*, il déclare que le développement de la grâce favorise le développement de la nature et c'est à l'oraison qu'il impute principalement cet épanouissement humain supplémentaire. « Elle (l'oraison) perfectionne... les facultés naturelles, de manière que notre amour-propre même serait intéressé à bien faire oraison. On ne saurait concevoir combien l'esprit d'un homme se développe grandement et se perfectionne, et combien l'oraison véritable, suivie et continue, lui donne de la clarté [2]. » Dans cette même ligne de pensée — et c'est sur ce point qu'éclate son originalité —, loin de prétendre qu'un certain humanisme sert de fondement à la formation spirituelle, il attend du dynamisme de la grâce la perfection de l'éducation humaine des hommes. Dans son *Mémoire*, adressé le 27 juin 1850 aux Évêques des Colonies, de la Guadeloupe, de la Martinique et de la Réunion, il écrit : « ...Tout prêtre est uniquement consacré pour le salut des âmes... On en rencontre cependant quelquefois dans les colonies qui se laissent guider par des vues humaines dans la direction des Noirs. *Ils veulent former des hommes avant de faire des chrétiens; c'est une grande erreur : on n'en fera des hommes que par la foi et la pratique du christianisme.* Le prêtre peut bien donner à ces enfants des conseils pour leurs intérêts temporels... mais qu'il sache bien que l'unique but de toute son application doit être d'en

1. *L.S.*, II, 433 et *N.D.*, II, 113. Lettre du 2 mars 1840 à M. Bureau.
2. *E.S.*, 107. *Instructions sur l'oraison*, quatrième instruction. Dans ses *Compléments des Instructions sur l'oraison*, il écrit : « Plus nous sommes hommes d'oraison, plus notre âme, avec toutes ses facultés et ses sens, se perfectionne dans l'ordre naturel et dans l'ordre surnaturel, par l'acquisition des vertus et des perfections divines » (p. 212). Même idée, p. 273.

faire des enfants de Dieu[1]. » Pour lui, le pur surnaturel est seul efficace, même dans l'ordre naturel.

La spiritualité libermannienne découle de cette conception des rapports de la nature et de la grâce, telle que nous venons de l'expliciter. Le premier acte de la vie spirituelle est celui d'un choix fondamental. « Pourquoi, écrit-il à M. de Conny, voulez-vous végéter toute votre vie, et sauter toujours sur les deux seuils de la vie de sainteté et de la vie naturelle[2] ? » On s'appliquera à purifier ses intentions et à viser au vrai surnaturel que souvent enveloppe, traverse, ruine le naturel. « Colorer un acte par une pensée surnaturelle, est loin de suffire pour le sanctifier. Il faut que le principe de la grâce passe par toutes ces phases qui sont suivies de l'accomplissement et mène ainsi l'acte à sa fin surnaturelle qui est Dieu[3]. » Nous passons notre temps, par mauvaise foi, inconscience, imperfection, à recouvrir d'intentions surnaturelles nos projets trop naturels. « ...Notre acte intérieur n'a que le vêtement de l'intention surnaturelle, et cela à nos propres yeux seulement. Tout ce qu'il peut y avoir de bon dans cet effort est une certaine bonne volonté qui le produit ; souvent cependant il arrive qu'il n'est que le produit de l'amour-propre, qui veut pouvoir se dire qu'il a fait son acte avec perfection, et d'autres fois qu'un désir naturel et raisonné de la sainteté[4] ». Dans la lumière de Dieu, nous avons, en nous livrant à une auto-analyse paisible mais sévère, à nous interroger sur la valeur de nos vertus ; leur vérité surnaturelle sera proportionnelle à leur dégagement du sensible[5]. Si nous sommes fidèles, si nous refusons le mensonge, le compromis, le double jeu, nous progresserons dans la pureté par la réduction du naturel. « Le mélange de la nature et de la grâce pour nous incliner vers le même objet deviendra rare, parce que la tendance de la grâce étant habituelle dans l'âme, diminuera nécessairement celle de la nature, selon le degré de force dans lequel cette tendance de la grâce existe dans l'habitude de notre vie ; par conséquent, notre action sera plus pure et sainte[6]. » L'influence de la grâce qui vient de Dieu[7] est de plus en plus dominante, elle

1. *N.D.*, XII, 245-307 ; le texte, p. 273. *Mémoire aux Évêques des Colonies*. C'est nous qui soulignons.

2. *L.S.*, I, 418. Lettre du 11 février 1838 à M. de Conny.

3. *E.S.*, 392. *Instructions aux missionnaires*, ch. II : De la vie de sainteté.

4. *E.S.*, 485. *Instructions aux missionnaires*, ch. V : De l'union de l'âme à Dieu.

5. *L.S.*, II, 519-520 et *N.D.*, II, 465. Lettre du 1er avril 1841 à M. Dupont. « Nos vertus sont fausses de deux manières : en ce qu'elles sont souvent purement naturelles, et que Dieu n'en est pas le principe ; en ce qu'elles sont mêlées d'imperfections et de défauts. »

Le vrai surnaturel est le pur spirituel. Dans *E.S.*, 214, le P. Libermann écrit : « Pour que nos vertus soient parfaites, elles doivent résider dans les parties spirituelles de nos âmes, et même les vertus surnaturelles ne sont véritablement vertus que lorsqu'elles résident là » *(Compléments des instructions sur l'oraison)*.

6. *E.S.*, 407. *Instructions aux missionnaires*, ch. II : De la vie de saintete.

7. *L.S.* I, 296. Lettre du 11 septembre 1837 à M. Gamon. « Nous sommes morts et sans mouvement ; c'est de lui seul (Dieu) que nous pouvons attendre la vie et l'impression vitale... »

devient une habitude d'union active à Dieu[1]. Le P. Libermann, dont le réalisme psychologique n'est jamais en défaut, ne s'illusionne pas sur les limites de la réduction du naturel. Un an avant sa mort, il écrivait, le 20 février 1851, à Jérôme Schwindenhammer : « Votre nature sera, je le pense, la même pour le fond. Les défauts et les imperfections qui sont en nous, restent, au moins, en racine, dans notre âme, je veux dire les tendances en restent. La grâce les affaiblit, les diminue, nous en rend les maîtres, mais notre nature ne sera refaite qu'à la résurrection ; alors, les qualités et les vertus que la grâce divine avait mises dans nos âmes, seront communiquées à notre chair et nos sens participeront à ces vertus et qualités[2]. »

Ce dualisme de la nature et de la grâce est la donnée de base la plus importante de toute la vie intérieure. L'homme vraiment spirituel est invité à diriger son attention vers ce monde du dedans pour y découvrir la volonté de Dieu et son action. « Restez tranquille et paisible auprès de l'Esprit-Saint, qui veut devenir en vous le mouvement de vos actions intérieures et extérieures et de toutes vos aspirations. Tenez-vous donc tranquille auprès de lui, n'agissez pas par votre propre esprit qui est toujours en mouvement ; faites-le enfin taire devant celui qui réside en vous et qui veut y être toutes choses. Car c'est là ce que vous appelez être *impressionné comme instinctivement*. Pour suivre cette impression, il faut que l'action propre soit nulle et que votre esprit surtout se taise devant Dieu qui vous impressionne. Je ne doute pas que cette impression a en soi quelque chose de pur qui vous élève au-dessus des créatures, vous unit à Dieu et vous tient dans la paix : c'est une preuve que Dieu en est l'auteur, vous devez éprouver un effet pareil dans votre oraison. Il faut suivre le mouvement. Il est encore faible parce qu'en vous l'homme est encore trop vigoureux et votre esprit trop en action. Affaiblissez l'homme naturel, diminuez l'activité et visez à suivre doucement cette impression en toutes choses et à tenir votre attention doucement fixée vers celui qui vous donne cette impression. Pour avoir cette attention et pour suivre cette impression, il faut s'oublier tout à fait soi-même et se perdre entièrement : faites attention à ce mot[3]. »

1. *E.S.*, 482-483. *Instructions aux missionnaires*, ch. V : De l'union de l'âme à Dieu.
2. *N.D.*, XIII, 44. Lettre du 20 février 1851 à M. J. Schwindenhammer.
3. *N.D.* I, 416. Lettre du 4 janvier 1838 à M. R. V. Souligné dans le texte.
L.S., I, 128. Lettre du 19 septembre 1835 à M. Delasorne, même directive : « Tenez-vous tranquille au-dedans de vous, faites taire toute passion et tout amour-propre, faites attention à ses grâces et à ses mouvements pour le (le Saint-Esprit) laisser agir en vous en toute liberté ; écartez tout sentiment et tout mouvement d'amour-propre, de désir, de contentement, de jouissance et d'amour naturel, et tout ce qui pourrait devenir un obstacle. Que votre seul désir, mais le désir le plus ardent, soit de vivre uniquement de sa vie et d'être entièrement fidèle à sa voix, et vous êtes sûr qu'il opérera en vous les plus grandes merveilles de sa grâce. »

II. ÉLÉMENTS D'UNE CRITÉRIOLOGIE SPIRITUELLE

« Habituez-vous, peu à peu, à écouter la voix divine et à la distinguer de la voix humaine et de celle de votre imagination. »
L.S., III, 7 et *N.D.*, III, 132.

Lettre (sans date) à X.

L'attention à l'action de Dieu en nous est notre premier devoir. Cette attention suppose un discernement de cette action transcendante. Ce discernement s'avère des plus difficiles. N'est-ce pas le champ ouvert à toutes les illusions et à toutes les erreurs? Où est l'Esprit de Dieu? Quand et comment se manifeste-t-il? A quels signes peut-on reconnaître la vérité de ses inspirations? Si individualisée que soit son influence sur les âmes, ne peut-on pas cependant dégager les lois, certaines lois, de la psychologie, de la pédagogie divines? Après Denys le Chartreux [1], saint Ignace de Loyola, l'auteur de l'*Imitation* [2], le P. Libermann aurait pu écrire un traité sur ce sujet. A défaut d'un exposé didactique et synthétique, il nous a laissé de très précieuses analyses et c'est en les découpant, en les comparant et en les ordonnant, que nous pouvons établir le plan d'une critériologie spirituelle.

A. LES CRITÈRES GÉNÉRAUX

« Les marques les plus infaillibles de la présence de Dieu parmi nous sont, quand cet esprit est un esprit de paix, de douceur, de charité mutuelle, de simplicité, d'humilité, d'obéissance et de régularité. »
L.S., IV, 322 et *N.D.*, VIII, 190.

Lettre du 9 juillet 1846 à M. I. Schwindenhammer.

1. *Critères différentiels de la nature et de la grâce*

Les critères sont de deux ordres, généraux et spéciaux : les uns nous aident à suivre la conduite de Dieu dans les manifestations de

1. *De discretione et examinatione spirituum*, op. omnia, t. VIII.
2. *De Imitatione Christi*, lib. III, cap. LIV : De diversis motibus naturae et gratiae.

la grâce ; les autres nous permettent de suivre son action dans des situations particulières. Parmi les critères généraux, nous distinguerons successivement des critères différentiels, des critères opérationnels et des critères dialectiques. Les critères différentiels sont d'ordre extérieur et social et d'ordre intérieur et personnel.

Il n'est pas étonnant que le premier critère que nous relevions soit l'horreur du monde. La réaction d'un converti — d'un converti à la foi ou à la ferveur — est d'abord sa rupture violente d'avec le monde pour se consacrer au service de Dieu et cet éloignement et cette répulsion sont la preuve d'un attachement sérieux à Dieu. C'est une garantie et une sécurité, un acheminement vers la liberté. Le 7 septembre 1836, M. Libermann écrit à M. Leray : « Je me réjouis beaucoup de voir que vous êtes mal à votre aise dans le monde ; c'est une preuve que le Bon Dieu veut vous attirer à lui et vous faire mener une vie intérieure et retirée en lui[1]. » Et à M. de Conny, le 4 avril 1838 : « Vous persévérez toujours dans la résolution d'être à lui seul (à Dieu), et vous avez toujours le monde en horreur[2]. »

Les critères d'ordre intérieur se rapportent aux trois fonctions psychiques : intellectuelle, volontaire et affective.

Dieu projette une puissante lumière à certains moments et sur certains aspects de la vie spirituelle, dans les âmes qu'il veut attirer spécialement à lui. M. Libermann le déclare à son frère Samson : « ...dans la marche ordinaire de la Providence touchant la conduite des âmes, lorsque Dieu nous éclaire sur des points si importants et si cachés aux hommes de chair, il ne manque jamais de nous faire parvenir à la perfection qu'il nous montre, surtout lorsqu'il nous en donne un désir vraiment vif et sincère. J'ai vu cela dans une multitude de personnes[3]. » Ces illuminations ne sont pas constantes. L'âme, ordinairement, s'avance dans la nuit de la foi, se contentant des grâces que Dieu lui accorde. Elle ressemble à ces voyageurs qui progressent indéfiniment dans l'ascension, ne voyant, qu'à de rares intervalles, les sommets qui les attirent. Le 20 juillet 1842, il explique à M. Léon Levavasseur ce secret de la dispensation de la grâce : « Je ne suis pas étonné que votre état n'ait pas subi de grands changements ; il n'est pas fait pour avoir des variations. Restez comme un aveugle devant notre bon Maître ; il vous veut conduire, lui seul, et tant mieux que vous ne voyiez goutte ! C'est une grande bonté de sa part qui vous met dans cet état. Ne voyant rien, vous n'êtes pas tenté de vous mettre en action ; vous le laissez agir, et c'est ce

1. *L.S.*, I, 191. Lettre du 7 septembre 1836 à M. Leray.
2. *L.S.*, I, 467. Lettre du 4 avril 1838 à M. de Conny.
3. *L.S.*, I, 219-220. Lettre du 25 novembre 1836 au Dr Libermann.

que vous pouvez faire de mieux. La divine sagesse de Jésus doit vous suffire. *La nature désire voir clair ; mais la grâce veut vous tenir prosterné dans la sainte obscurité de la foi devant Jésus, la grande lumière des âmes.* Pourvu qu'il voie, cela doit vous suffire ; laissez-vous conduire, et suivez votre très doux et très adorable Conducteur avec amour et abaissement[1]. » Les fausses clartés de la nature — purement rationnelles, donc limitées au domaine de la nature —, l'alternance des lumières éblouissantes et des ténèbres purificatrices de la grâce sont les signes différentiels d'ordre intellectuel.

Dans un chapitre précédent, nous avons exposé le volontarisme du P. Libermann, son existence et sa signification. Si la vérité de notre engagement se consomme dans les profondeurs du vouloir, c'est aussi et d'abord dans ce domaine que Dieu intervient et que le psychologue spirituel se doit de relever son influence et de déterminer son mode d'action sur cette faculté. Dans l'impulsion que nous recevons pour les ordres de Dieu, le P. Libermann distingue le désir qui s'en forme dans l'âme, l'action de l'âme qui embrasse ce désir et y acquiesce et l'entraînement pour l'exécution. Parvenant, dans son analyse, au consentement de l'âme, il écrit : « Pour que l'acquiescement soit bon et pur, il doit avoir son séjour dans la volonté et non pas produire cette violente activité dans l'intelligence ni embraser l'imagination. Cette activité de l'esprit et cet embrasement de l'imagination ne sont autre chose que l'action de notre nature, action qui, étant forte et n'étant pas assez réglée, couvre l'action de la grâce, la gâte et quelquefois en détruit tous les bons effets. De plus, si par cet acquiescement, nous livrant à l'activité de notre nature, nous nous mettons à former des plans, ou même si, sans que notre esprit cherche ses plans, ils se forment dans notre imagination, ces plans ne sont plus la chose dont Dieu inspire le désir ; ces plans nous embrouillent l'esprit, nous éloignent du fond essentiel de ce que Dieu prétend en nous inspirant ces désirs, couvrent même ces désirs... » Au sujet de l'exécution : « ...il est certain que l'entraînement pour l'exécution est un mouvement donné à la volonté ; de là, l'entraînement qui réside dans l'intelligence et qui embrase l'imagination, est un embrasement de la nature qui se plaît dans ses conceptions, dans une œuvre qui plaît (dont le désir vient de Dieu, il est vrai), dans un plan qui nous réjouit...[2] » A M. Lannurien, il donne cette règle qui émane de la même conception : « ...Quand la grâce vous sollicitera, elle ne sera jamais accompagnée de ces hésitations d'esprit, *car elle se manifeste dans la volonté*

1. *L.S.*, III, 73 et *N.D.*, III, 225-226. Lettre du 20 juillet 1842 à M. Levavasseur. C'est nous qui soulignons.
2. *L.S.*, III, 547-551 et *N.D.*, VIII, 325-326. Lettre du 22 octobre 1846 à M. Poupart.

et met l'esprit dans un grand repos...[1] » Selon Libermann, la grâce agit donc plus fortement sur la volonté dont elle déclenche les mouvements que sur l'intelligence. Si, au lieu de considérer le point d'insertion de la grâce, nous recherchons l'effet qu'elle produit, nous notons, à la suite de ce maître, que l'uniformité du vouloir est signe de la grâce alors que ses variations reflètent les fantaisies de la volonté propre. Dans une lettre à M. Douay où il aide ce séminariste, selon ses propres termes, à distinguer ce qui vient du divin Esprit, et ce qui vient de l'activité naturelle si nuisible à la vie de Jésus dans l'âme, il énonce cette règle : « Je vais vous donner encore une autre règle... Lorsque Jésus agit par son Esprit, il donne le mouvement à la volonté, et par elle il met en action toutes nos puissances ; notre esprit se ressent bien de l'action de notre Maître, mais le mouvement ne lui est pas directement imprimé. Aussi, *l'Esprit divin agit d'une manière uniforme;* son action est forte mais suave, elle est unie et n'a aucune agitation, et, de plus, elle tend à l'union avec Notre-Seigneur. En un mot, il n'y a nul désordre dans son action, qui a tout le goût de l'action de la grâce divine[2]. »

Le rapport de la grâce et de l'affectivité est aussi profond que mystérieux. Raideur et douceur sont les signes psychologiques de leurs opérations. Avec une tranquille assurance, Libermann propose ce critère soit d'une façon positive, soit d'une façon négative, soit d'une façon oppositive. « Tout ce qui vient de la grâce est doux, humble, modéré, remplit l'âme et la rend bonne et soumise à Dieu[3]. » — « Partout où il y a activité, raideur ou ténacité, il y a de l'humain, il y a du mal[4]. » — « La force de la nature est raideur ; la force de la grâce porte la suavité dans l'âme[5]. » Ces affirmations qui prennent la forme de diagnostic sont parfois accompagnées d'une qualification critériologique que nous soulignons. Il écrit à M. Lannurien, le 12 décembre 1841 : « Voici une règle générale qu'il faut absolument suivre, et cela en conscience : toutes les fois qu'une pensée quelconque se présente et qu'elle produit dans l'esprit un certain embarras ou une certaine raideur, quelque chose comme de la dureté,

1. *L.S.*, II, 586 et *N.D.*, III, 71. Lettre du 12 décembre 1841 à M. Lannurien. C'est nous qui soulignons.

L.S., II, 602 et *N.D.*, III, 89. Lettre du 31 décembre 1841 à M. Douay. « Cette règle est pour tout ce qui se passe en vous dans la vie spirituelle. Tous les sentiments parfaits, toutes les dispositions divines de Jésus communiquées selon la perfection de sa vie en nos âmes, doivent faire leur premier séjour dans la volonté, puis dans l'esprit. »

2. *L.S.*, II, 601 et *N.D.*, III, 89. Lettre du 31 décembre 1841 à M. Douay. C'est nous qui soulignons.

3. *L.S.*, III, 602 et *N D.*, X, 120. Lettre du 7 mars 1848 à Mme Rémond.

L.S., 468 et *N.D.*, II, 124. Lettre du 4 août 1840 à M. Luquet. « Tout ce qui découle du divin Esprit est doux, suave, modeste et humble. »

4. *L.S.*, II, 315. Lettre du 15 décembre 1839 à M. Féret.

5. *L.S.*, III, 179 et *N.D.*, IV, 70. Lettre du 8 janvier 1843 à Mlle Voille des Loges.

un combat ou du trouble, il faut la traiter comme tentation et la rejeter...[1] » « Allez toujours avec modération et sans raideur, afin que Jésus conduise tous vos pas. La raideur est toujours un inconvénient, et la douceur intérieure qui accompagne nos œuvres est souvent une marque de la présence de Jésus...[2] » — « *La force et la suavité, voilà l'action divine; voilà aussi le résumé de toute l'action apostolique*[3]. » Les dates révèlent que, de 1839 à 1848, la position est inchangée, tellement elle répond à une certitude intérieure, tellement aussi elle est vérifiée par l'expérience des âmes. Un second groupe antinomique de critères affectifs est celui de l'empressement et de l'abandon. Déjà le 15 juin 1838, il écrivait à Paul Carron : « Quelquefois, il arrive qu'au lieu de s'abandonner, on se lance, on se laisse aller, on suit le mouvement de l'imagination qui nous représente l'abandon là où il n'est pas ; et alors on baisse considérablement dans les voies intérieures[4]. » Le 8 janvier 1843, à M. Clair, cette remarque est érigée en critère différentiel : « La nature produit l'empressement et la grâce pure produit la paix et l'abandon à Jésus et à son divin bon plaisir, avec une grande confiance[5]. » En véritable maître, il enseigne avec autorité, en 1850, cette doctrine : « N'embrassez jamais une idée avec ardeur, et ne prenez une détermination que lorsque vous sentez que l'ardeur, l'entraînement de votre esprit est tombé. Cela même ne suffit pas : défiez-vous toujours des idées qui se présentent avec cette ardeur, qui prennent votre esprit comme d'assaut, qui activent votre imagination, qui vous embrasent ou vous absorbent. Soyez bien assuré aussi que toutes les fois que vous n'êtes pas maître de votre pensée, vous êtes dans le faux ou dans l'exagéré, ou dans la spéculation presque toujours impraticable[6]. » Très proches de ces deux dernières catégories, celles d'agitation et de paix, qui sont les conséquences de ces états psychiques et qui sont les climats opposés de la nature et de la grâce. « ...Plus nos actions se font avec paix et calme par le mouvement intérieur et l'impulsion de la grâce divine, plus elles sont saintes ; plus, au contraire, il s'y trouve de l'agitation, du travail et de l'industrie humaine, de l'opération propre, moins elles sont saintes et parfaites[7]. » « En règle générale, tout mouvement de l'âme qui tend au découragement et au trouble est désagréable à Dieu ; si nous nous

1. *L.S.*, II, 586 et *N.D.*, III, 71. Lettre du 12 décembre 1841 à M. Lannurien.
2. *L.S.*, III, 73 et *N.D.*, III, 226. Lettre du 20 juillet 1842 à M. L. Levavasseur.
3. *L.S.*, II, 467 et *N.D.*, II, 124. Lettre du 4 août 1840 à M. Luquet. C'est nous qui soulignons.
4. *L.S.*, II, 6-7. Lettre du 19 juin 1838 à M. P. Carron.
5. *L.S.*, III, 176 et *N.D.*, IV, 76. Lettre du 8 janvier 1843 à M. Clair.
6. *L.S.*, IV, 621 et *N.D.*, XII, 319. Lettre du 17 juillet 1850 à M. F. Le Vavasseur.
7. *E.S.*, 81-82. *Instructions sur la vie spirituelle*, cinquième instruction.

y laissons aller, nous ouvrons toutes les portes de notre âme au démon, qui ne manquera pas d'en profiter pour détruire [1]. » Le critère affectif définitif est la joie qui est l'épanouissement de l'âme dans la vérité. Le P. Libermann le rappelait à sa nièce Pauline, portée à l'inquiétude et à la nostalgie : « Une âme qui est à Notre-Seigneur doit avoir la joie dans le cœur et la sérénité dans l'esprit [2]. »

2. *Critères opérationnels*

Les critères différentiels que nous venons d'étudier sont tirés d'une comparaison entre les manifestations psychiques de la nature et de la grâce. A observer le dynamisme de la grâce en elle-même, on peut dégager des lois que semble suivre Dieu dans sa diffusion — nous les appelons critères opérationnels. La grâce apparaît dans l'âme comme un instinct, c'est-à-dire comme une impulsion irrationnelle, très forte et parfois quasi irrésistible. « La différence entre l'opération naturelle et la surnaturelle dans l'instinct est que la naturelle porte une impression fâcheuse et pénible avec elle, et la surnaturelle, une douce et suave. La naturelle est accompagnée de peine et de combat, et la surnaturelle n'a presque jamais de combat, car là, comme toute l'impression et tout le guide de l'action réside dans le sentiment et l'instinct, il ne peut guère y avoir de combat... [3] » La grâce a son histoire. Lors de son avènement, elle porte en elle non seulement les lumières et les forces qui la structurent mais, en puissance, celles dont elle est la source et qui devront normalement découler d'elle : ce sont des grâces originelles ou capitales qu'analogiquement on peut rapprocher des péchés originels ou capitaux. Dieu n'agit dans l'instant que pour l'éternité. « Quand une grâce extraordinaire est accordée, surtout si elle a été accompagnée de sollicitations intérieures très fortes..., quand cela arrive et qu'on rejette cette grande grâce, on tombe dans la malice et parfois dans l'endurcissement... [4] » L'infidélité d'une âme tarit la source qui aurait pu être jaillissante, la fidélité au contraire entraîne l'enchaînement des grâces — grâces successives — qui prouvent l'existence et le déroulement d'un plan d'amour inspiré par la sagesse de Dieu. « Telle est la bonté du divin Sauveur. Lorsqu'il a accordé une

1. *N.D.*, IX, 63-64. Lettre sans date à M. Collin.
2. *N.D.*, IV, 430. Lettre du 13 novembre 1843 à Pauline Libermann.
3. *N.D.*, IV, 394-395. Lettre du 12 octobre 1843 à M. Dupont. Le P. Libermann donne ces indications à son correspondant pour éclairer la direction de Mlle Guillarme.
4. *C.S.J.*, ch. XI, 653.

première grâce à une âme, si cette âme en profite, il la comble ensuite de ses grâces plus intimes, il lui rend de fréquentes visites pour achever sa sanctification[1]. » La grâce agit comme un instinct, avons-nous dit ; c'est là une analogie. L'âme réagit sous la lumière de la foi mais la réflexion joue son rôle. Le P. Libermann demande que l'âme soit en possession d'elle-même et n'agisse que si elle se sent poussée dans cette direction et si elle s'est établie dans l'indifférence : cette indifférence est la preuve que l'âme ne se recherche pas mais accomplit la volonté de Dieu. Il est une maîtrise de l'instinct dans l'ordre surnaturel comme dans l'ordre naturel. « Voici une règle à laquelle vous feriez bien de vous conformer : toutes les fois qu'il vous vient une pensée vive pour la gloire de Dieu, ne l'examinez que plusieurs jours après, et seulement lorsque vous n'y tenez plus du tout. Pour bien connaître la divine volonté, et pour examiner sagement si une chose est selon Dieu et inspirée par son divin Esprit, il faut qu'on soit dans une parfaite indifférence par rapport à tout ce qui tient à l'action dont il s'agit. Étant une fois dans cette indifférence, et désireux de faire la volonté de Notre-Seigneur, on examine la chose en question, dans un grand esprit de piété, de douceur et d'humilité devant Dieu[2]. »

La grâce s'insinue dans l'âme ; elle y pénètre ; elle y progresse. Quels sont les chemins qu'elle suit? Le P. Libermann répond à cette question. Il traite ce problème dans une conférence sur la direction des âmes. Il met en garde les prêtres contre une méthode qui se réduirait à appliquer des principes théologiques — théologie sans psychologie. — « Il faut... préférer la méthode de direction qui consiste à tenir son âme recueillie, à fixer son esprit sur ce qui se passe dans l'âme du pénitent, étudiant non seulement les fautes, mais les principes de ces fautes et leurs circonstances, la disposition de cette âme, le travail de Dieu dans cette âme, la marche qu'elle a suivie et celle que Dieu veut lui faire suivre. » — « ...il faut... imiter la conduite, la marche de l'Esprit-Saint ; or, en étudiant l'action de l'Esprit de Dieu sur les âmes, nous voyons qu'il agit d'abord sur le cœur pour les déterminer à se donner à Dieu, avant d'éclairer l'intelligence sur tout le détail des devoirs à remplir ; deuxièmement que l'action de l'Esprit-Saint est douce et patiente ; troisièmement, qu'elle conduit l'âme de la crainte à l'espérance, de l'espérance à l'amour, comme nous apprend le Concile de Trente : telle doit être la conduite du prêtre dans la direction des âmes. Il doit spécialement se garder d'imiter ceux qui se contentent de dire à leurs pénitents :

1. *C.S.J.*, ch. XII, 666.
2. *L.S.*, III, 133-134 et *N.D.*, III, 315. Lettre du 9 octobre 1842 à M. Dupont.

il faut faire ceci, il faut éviter cela ; l'âme du pénitent a besoin : 1° de s'ouvrir, 2° d'être excitée à vouloir le bien ; 3° d'être encouragée dans sa faiblesse ; il faut donc avant tout parler à leur cœur, puis exciter leur volonté, les encourager dans leurs difficultés et enfin les éclairer sur leurs devoirs [1]. »

3. *Critères de progrès*

Il est une dernière série de critères — *les critères du progrès* — à la présence desquels on peut conclure au triomphe de la grâce dans une âme et à la réduction des poussées de la nature. Le premier est l'universalité de son action. La grâce tend à envahir toute la personnalité, toutes les facultés, à inspirer tous les actes, à former des états, à devenir un état. « La grâce sanctifiante se mesure par son développement, son extension et sa domination dans l'ensemble de nos habitudes et le détail de nos actes. Elle se manifeste par des dispositions habituellement surnaturelles et la facilité d'en émettre des actes... Elle nous donne la ferveur et l'énergie pour tout ce qui est saint et agréable à Dieu, de l'indifférence pour tout ce qui n'est pas saint et pour Dieu, et de l'opposition pour tout ce qui est désagréable à Dieu [2]. » Le second critère est l'intensification de notre tendance vers Dieu. « Le degré de sainteté de nos actes est mesuré aussi sur l'intensité de notre tendance vers Dieu. L'intensité consiste dans la force intime et l'énergie avec lesquelles l'âme embrasse l'objet qui l'occupe et accomplit l'acte [3]. » Au critère de force s'articule celui de pureté et de purification. La grâce s'établit dans une âme et commande ses activités si elle atteint d'abord les intentions pour les rectifier et les surnaturaliser. « ...Nos actes sont saints quand ils sont animés par la grâce et se dirigent vers Dieu avec pureté et force : avec pureté, lorsqu'ils ne sont inspirés que par le mouvement de la grâce, et avec force, lorsque les puissances de notre âme se portent énergiquement vers Dieu dans l'accomplissement de ces actes [4]. » Cette universalité, cette intensité et cette pureté rendent possible la stabilité, la « fixité en Dieu [5] ». A ce moment, la grâce, principe habituel de la vie, a effacé le moi, l'a livré tout entier à Dieu. Aussi le consentement à l'humilité et l'indifférence à l'humiliation sont-elles la traduction de cette agonie et de cette mort du moi. « Plus l'amour croîtra en vous, écrit-il à M. Dupont, plus aussi cet

1. *N.D.*, XI, 541, dixième réunion de Saint-Jean du 10 mars 1849.
2. *E.S.*, 418. *Instructions aux missionnaires*, ch. II : De la vie de sainteté.
3. *E.S.*, 399. *Instructions aux missionnaires*, ch. II : De la vie de sainteté.
4. *E.S.*, 404. *Instructions aux missionnaires*, ch. II : De la vie de sainteté.
5. *E.S.*, 410. *Instructions aux missionnaires*, ch. II : De la vie de sainteté.

abaissement intérieur devra s'augmenter. Je voudrais que cette humiliation intérieure, véritable, profonde, intime et solide fût tellement gravée dans votre âme et la pénétrât tellement, que tous ses actes et tous ses mouvements en prissent comme la forme, la couleur et le goût [1]. »

Dans une phrase synthétique, nous retrouvons réunis plusieurs des critères que nous avons relevés dans une œuvre caractérisée d'abord par le génie de l'analyse. De Rome, le 9 juillet 1846, il lance un message à la Communauté de La Neuville au cours duquel nous lisons : « Conservez, mes chers Confrères, le bon esprit qui vous anime ; persévérez et fortifiez-vous y sans cesse davantage. Oh oui, c'est un bon esprit, c'est l'esprit de Dieu. Les marques les plus infaillibles de la présence de Dieu parmi nous sont, quand cet esprit est un esprit de paix, de douceur, de charité mutuelle, de simplicité, d'humilité, d'obéissance et de régularité. Je vous trace en deux lignes toute la conduite que Dieu veut que vous ayez [2]. »

B. LES CRITÈRES SPÉCIAUX

> « Le bon Dieu veut attirer votre attention à quelque chose d'infiniment plus grand que vous... »
> *L.S.*, I, 24.
>
> *Lettre du 30 octobre 1831 à M. Édouard de Farcy.*

Le P. Libermann ne s'est pas contenté d'éclairer les âmes dans le discernement général des mouvements de la nature et de la grâce en dégageant et en énonçant des lois, en établissant des critères pratiques. Dans l'analyse concrète des états psychiques, des vertus, du comportement dans des situations précises, il a, toujours dans la même ligne et avec la même méthode de psychologie comparative et différentielle, opposé des expériences humaines et des expériences authentiquement surnaturelles.

1. *L.S.*, II, 528 et *N.D.*, II, 479. Lettre du 19 juin 1841 à M. Dupont.
2. *L.S.*, IV, 322 et *N.D.*, VIII, 190. Lettre du 9 juillet 1846 à M. I. Schwindenhammer.

1. *Critères structurels dans la dialectique de l'acte*

Dans la structure de l'acte, il est trois moments que le P. Libermann a étudiés : l'intention, le désir et la passion. L'intention est naturelle si le mouvement intérieur est dans l'esprit ou l'imagination, tandis que le cœur est indifférent, surtout si le mouvement est vif, entraînant ou enthousiaste. « ...La grâce n'y est pour rien ou pour peu de chose, et la nature y est pour beaucoup... » L'intention est surnaturelle, c'est-à-dire que le mouvement procède de la grâce, si elle éclaire et réjouit l'esprit, alors que son principal effort porte sur le cœur. « ...C'est là, dans le cœur, que se fait l'impulsion la plus forte... dans le cœur que le mouvement reste permanent..., puis, continuant sa marche, elle donne à la volonté une impulsion énergique, selon la mesure et la nature de l'impression et de l'inclination donnée au cœur [1]. » Suit une justification biblique et philosophique. Le désir qui vient de Dieu est patient, soumis à la volonté de Dieu ; il est fait pour édifier et non pour détruire ; le désir empressé, inquiet, qui excite l'imagination, qui engendre des illusions, livre l'âme à l'ennemi [2]. Un attrait qui ne cadre pas avec la vie dans laquelle la Providence a placé un sujet est trompeur [3]. Le P. Libermann relève quatre différences entre les passions surnaturelles et les passions naturelles. Les premières sont violentes — d'une violence de jouissance —, paisibles, saturantes. Les passions naturelles sont violentes — d'une violence de privation —, inquiètes, douloureuses et insatisfaites. Voici d'ailleurs le texte intégral, en raison de son importance et de sa finesse intuitive :

« Il y a une grande différence entre ce mouvement surnaturel des passions et celui qui se fait pour un objet créé.
» La première différence, c'est la violence. 1° Comme la jouissance dans les objets créés est médiocre, le mouvement des passions l'est aussi, lorsqu'on a l'objet de ces jouissances. 2° Si quelquefois les objets humains excitent une grande violence dans les passions, d'abord ce n'est pas une violence de jouissance, mais une violence de privation, car la violence de ce mouvement ne vient que de ce qu'on ne possède pas l'objet et qu'on ne jouit pas, tandis que la violence surnaturelle vient de ce qu'on jouit. Ensuite, cette mauvaise violence vient souvent d'une malice interne plutôt que de l'objet créé pour lequel les passions se remuent. 3° Souvent ces passions ne se mettent pas en violence par elles-mêmes, mais par un principe externe, le démon ou ses suppôts, tandis que, lorsque Dieu se fait sentir à une âme, les sens n'ayant jamais éprouvé de si grand

1. *E.S.*, 488 et 490. *Instructions aux missionnaires*, ch. v : De l'union de l'âme à Dieu.
2. *N.D.*, IX, 371. Lettre du 13 décembre 1847 à M. Clair.
3. *Ibid.*, 370.

bonheur et sentant l'immense bien qu'ils possèdent, attirés d'ailleurs et poussés par la grâce, ils se portent avec violence vers ce divin objet et font des efforts prodigieux pour en jouir et savourer ses perfections divines.

» La deuxième différence, c'est la paix dans les passions mises en mouvement par la grâce. Le mouvement est suave, malgré sa vivacité et sa violence, et c'est l'excès même de la douceur qui le rend si violent, tandis que celui qui se fait par les créatures est plein de trouble et d'agitation. Qu'on parvienne à calmer et à adoucir celui qui est ainsi en mouvement, et les passions feront peu de violence.

» La troisième différence, c'est le bonheur et la joie immenses des passions qui possèdent Dieu. Elles sont rassasiées, en jouissent et savourent leur bonheur, tandis que les passions mises en mouvement par les créatures sont dans le travail et la peine ; elles sont affamées et se tourmentent pour posséder l'objet qui les remue. Plus le mouvement des passions qui jouissent de Dieu est violent, plus elles jouissent, et plus la violence est grande dans les passions profanes, plus elles souffrent.

» La quatrième différence vient de ce que, dans la jouissance des passions surnaturelles, c'est la volonté qui jouit ; l'esprit se tait, est en repos, et, quoiqu'il ne discerne pas d'une manière distincte l'objet divin, il ne laisse pas d'en jouir, et cela d'une manière très douce et beaucoup plus suavement qu'il ne l'a jamais fait dans les objets créés, qu'il discernait et qui lui plaisaient. Dans le mouvement des passions profanes, l'esprit est dans les troubles, les peines, les agitations et les angoisses, surtout si le mouvement est violent. Il est entièrement obscurci et voit toutes choses d'une manière inquiète [1]. »

2. *Critères des vertus*

Dans l'expérience de la vie spirituelle, quelle est la valeur de notre désir de perfection, de nos vertus, de nos joies ? Ici encore, des critères distinctifs sont nécessaires.

Le désir de la perfection est surnaturel s'il est calme et patient. « Un pauvre qui demande l'aumône avec violence, impatiente et n'obtient rien. S'il la demande avec humiliation, douceur et affection, il touche les hommes à qui il demande. Les désirs trop violents viennent de la nature... » Le désir d'avancer dans la voie de la sainteté, c'est Dieu qui le donne et qui l'accomplit. « Ne cherchons pas à être parfaits tout de suite... [2] » Fausse prudence, celle qui est faite de timidité, de précautions excessives et de lenteur ; prudence vraie, celle qui pèse saintement les choses selon l'esprit de Dieu, qui, dans sa lumière, prend hardiment une résolution, met sa confiance en Notre-Seigneur et agit avec force [3]. La prudence surna-

1. *E.S.*, 160-162. *De l'oraison d'affection*, ch. II : États intérieurs d'une âme en oraison d'affection.
2. *L.S.*, III, 600-605 et *N.D.*, X, 119-123. Lettre du 7 mars 1848 à Mme Rémond.
3. *N.D.*, II, 313. *Règle provisoire*, 3e p., ch. I, a. XIV.

turelle ne saurait se confondre avec une modération qui brise l'élan de la ferveur et s'identifie avec la médiocrité [1]. A la veille de son diaconat, M. de Conny est encouragé par son directeur. Ce dernier lui annonce qu'il entrera peu à peu dans un état stable et uniforme où résident la vertu solide et la véritable perfection. Il sera, en recevant le Sacrement, revêtu de la force d'en haut. « La force humaine est pleine de raideur et brusque, mais la force divine est suave, remplit l'âme de douceur et rend notre action uniforme [2]. » Le critère de l'intensité de la véritable charité envers Dieu n'est pas la force du sentiment psychologique. « ...Le plus souvent l'amour est plus fort quand il ne sent pas si vivement, et les plus grands saints se sont trouvés dans le cas de ne pas sentir l'amour qu'ils avaient pour Dieu ; au moins, ils ne goûtaient aucune de ces joies et de ces désirs qu'éprouvent ceux qui commencent à marcher dans la voie de la perfection ; mais ils ne faisaient pas attention à ce sentiment, ils cherchaient à aimer Dieu toujours davantage, et c'est ce qui les conduisit à une si haute perfection [3]. » Un séminariste s'était laissé distraire par le monde pendant ses vacances. Le P. Libermann attire son attention sur la différence entre les joies du monde et les joies de Dieu. Les unes sont superficielles, factices, troublantes, charnelles et dégradantes ; les autres sont intimes, durables, paisibles, spirituelles et exaltantes [4]. « Il faudrait, il me semble, s'abstenir de toute espèce de joie et de complaisance naturelle, soit dans les événements qui arrivent, soit dans les choses qui nous entourent, soit dans les personnes avec lesquelles nous vivons, soit dans les actions que nous faisons, soit dans les grâces que nous recevons, soit en tout ce que nous possédons et tout ce qui nous regarde. Il faudrait même s'abstenir de joie trop violente et précipitée dans les choses surnaturelles, mais suivre doucement la joie de l'Esprit-Saint qui est en nous [5]. »

3. *Critères de réaction*

Enfin, pour éclairer le comportement de l'homme au sein de certaines expériences et révéler leur signification, le P. Libermann a mis au point des signes de discernement. Les réactions après le péché, devant l'échec, dans la souffrance, en pleine activité apostolique, sont-elles naturelles ou surnaturelles ?

1. *C.S.J.*, ch. VII, 330-331.
2. *N.D.*, I, 406-407. Lettre du 13 mai 1839 à M. de Conny.
3. *L.S.*, I, 26. Lettre du 30 octobre 1831 à M. de Farcy.
4. *L.S.*, I, 143-145. Lettre du 8 octobre 1837 à M. Beluet.
5. *L.S.*, I, 53. Lettre du 24 juillet 1834 à M. Leray.

L'homme est accablé par le péché qu'il a commis. Ce regret est-il un remords stérile qu'engendre l'amour-propre déçu et piétiné ou un repentir fécond qui procède de l'amour de Dieu? Le sentiment surnaturel du péché se distingue du sentiment naturel et souvent pathologique de culpabilité. C'est dans l'amour de Dieu que doit être pensé, regretté et réparé le péché. Le P. Libermann écrit à Mlle Guillarme : « Je voudrais... que vous abhorriez toujours les moindres souillures dans votre âme, comme je les abhorre ; mais que ce soit une horreur d'amour, une horreur fondée sur le tendre amour de votre cœur pour Jésus..., et non une horreur de crainte, de trouble et d'inquiétude[1]. » Si le péché nous ravage, nous décourage, l'Esprit de Dieu n'est pas en nous. Le péché n'est en définitive que la forme la plus grave de la recherche de soi, de l'amour-propre. L'homme se complaît en soi, au lieu de se reconnaître dépendant de Dieu, de tendre vers lui, de se reposer en lui. L'amour-propre serait anéanti si nous consentions à « ne faire vivre en nous que Dieu seul[2] ». Nous pouvons évaluer la force de notre orgueil si nous comparons les sentiments que nous éprouvons devant les insuccès des autres (indifférence ou joie secrète) ou devant nos échecs personnels (amertume ou désespoir), « la petitesse de notre émotion dans le premier cas, et la grandeur de notre agitation dans le second[3] ». Nous souffrons ; la tristesse nous envahit. Devons-nous céder à cette émotion ou au contraire la combattre vigoureusement? Cette nostalgie qui nous étreint vient-elle de Dieu pour nous détacher du monde ou émane-t-elle de l'Esprit du mal qui essaie, par ce moyen, de dissoudre notre courage? « Lorsque vous sentez un serrement de cœur, ou une espèce d'angoisse, ou un autre sentiment fâcheux de ce genre, donnez alors votre âme à Jésus, et oubliez-vous vous-même, car c'est une tentation. La peine, la douleur, la tristesse et l'humiliation intérieures sont excellentes lorsqu'elles nous plongent plus ou moins dans le sein de Jésus et dans son divin amour, lorsqu'elles dilatent vos âmes ; mais elles sont mauvaises, lorsqu'elles tendent à nous fixer en nous-mêmes et à resserrer nos cœurs[4]. »

Le P. Libermann qui formait des apôtres et dirigeait des missionnaires était désireux de voir se développer en eux un zèle authentique. Le zèle véritable est celui que produit la grâce toute seule ; le Cœur de Jésus en est la source ; le zèle humain est l'effet de l'imagination et de l'ardeur naturelle. « Il faut éviter avec le plus grand

1. *N.D.*, VII, pp. XII-XIII. Lettre du 24 au 25 juin 1843 à Mlle Guillarme.
2. *E.S.*, 294. *De l'orgueil*, ch. II : Des différentes branches de l'orgueil...
3. *E.S.*, 295. *Ibid.*
4. *L.S.*, II, 548-549 et *N.D.*, II, 492. Lettre du 10 août 1841 à M. Cahier.

soin l'activité, la précipitation, l'empressement, la préoccupation et autres défauts de ce genre qui sont les marques d'un zèle rempli d'imperfections qui vient plus de la nature que de celui qui seul peut le donner pur et saint[1]. » Le zèle véritable est celui qui maintient en nous la patience et la paix, le calme dans l'énergie. « ...Si elle (notre activité) manque de cette qualité, c'est une preuve que notre activité provient de notre propre nature ; la pierre de touche de l'activité du zèle, pierre de touche par laquelle on peut reconnaître aisément la source de cette activité, est la facilité à nous tenir dans le recueillement et l'union de Notre-Seigneur Jésus-Christ au milieu des occupations de notre zèle ; si nous éprouvons cette facilité, c'est une marque que notre zèle est véritablement surnaturel ; si au contraire l'exercice de notre zèle nous jette dans le trouble, dans l'agitation, c'est une preuve de la nature ; ce n'est plus le zèle pur de Notre-Seigneur : où est Notre-Seigneur, là se trouve la paix[2]... » « Il faut être rempli de zèle, mais d'un zèle plein d'amour et de ferveur. Cependant le zèle ne doit pas vous mettre dans une agitation et une activité qui vous jettent sans cesse dans le trouble et le désordre. Pour preuve d'un zèle vrai et bon, il faut que vous trouviez plus de ferveur intérieure, plus de recueillement et de désir de plaire à Dieu, en vous livrant aux œuvres que vous entreprenez, que si vous ne les faisiez pas. Ainsi, par exemple, pour la prédication, si elle est faite selon la véritable règle du zèle apostolique, il faut que vous soyez plus rempli de Dieu après qu'avant. Si elle ne part pas du mouvement du vrai zèle, vous serez plus rempli de vous-même, plus préoccupé de ce que diront ou penseront les hommes, qu'occupé de Dieu. Dans le vrai zèle, on est dans une grande suavité pendant et après l'action ; dans le zèle défectueux, au contraire, on est agité pendant l'action et agité après. Ayez donc un zèle fort, saint, pur, humble, fervent, et animé du pur amour de Dieu, du désir de sa grande gloire et d'un véritable esprit intérieur[3]. »

Il n'est pas exagéré de conclure que nous sommes en face d'une critériologie mystique dans la méthode d'exploration psychique et spirituelle et dans l'induction d'une doctrine précise. Les termes que nous relevons dans les textes les plus importants l'indiquent explicitement : *preuve* (*L.S.*, I, 191 — *N.D.*, III, 315 — XI, 537-

1. *N.D.*, II, 286. *Règle provisoire*, 2e p., ch. VIII, a. VIII et IX.
2. *N.D.*, XI, 537-538, huitième réunion de Saint-Jean du 20 février 1849. Le P. Libermann définit le zèle, « le mouvement de la charité de Notre-Seigneur en nous, mouvement qui nous entraîne vers les âmes... »
3. *N.D.*, II, 474. Lettre du 16 juin 1841 à M. Tisserant.

538), *marque* (*N.D.*, III, 226), *les marques* (*N.D.*, II, 286), *règle* (*L.S.*, II, 602). De plus, ces critères sont proposés avec une ferme assurance par ce directeur : ce sont des *règles générales* qu'il énonce (*N.D.*, III, 71 et IV, 43), *les marques les plus infaillibles* (*N.D.*, VIII, 190) qu'il aperçoit de la présence de la grâce. En toute humilité mais avec force, il se réfère à sa propre expérience : « *J'ai vu cela dans une multitude de personnes* » (*L.S.*, I, 220). Enfin, en relisant ces textes et en les survolant, nous pouvons conclure que c'est la vie spirituelle dans son ensemble qui est embrassée par ce regard intuitif si pénétrant.

Dans toutes les expériences, dans toutes les situations, le P. Libermann recherche avec une attention minutieuse ce qui procède de l'Esprit de Dieu, de l'Esprit du Mal et de l'esprit propre. Il observe les âmes, les unes vivant dans la complète dépendance de Dieu, les autres s'étant installées dangereusement dans l'indépendance, et, entre ces deux pôles extrêmes, des âmes très nombreuses qui, dans la fidélité, s'acheminent vers la liberté des enfants de Dieu. Alors que Marie est une âme vivant dans la passivité, Marthe est encore partagée. « Cette bonne sainte avait une grande activité naturelle. De là venait que son esprit ne pouvait pas être sous la parfaite dépendance du divin esprit de son Maître ; il s'échappait à tout instant, même lorsque la volonté était pleine de la suavité de l'amour, et alors il était en opposition avec le divin Maître ; au moins, il raisonnait, examinait et méditait les paroles divines ; sa volonté même par cette activité avait ses raideurs et ses résistances... La même chose arrive à toutes les âmes qui sont encore livrées à leur propre activité ; avec la meilleure volonté du monde elles tombent dans une multitude de fautes, et même assez souvent cette même bonne volonté est la cause de ces fautes, parce que c'est cette bonne volonté qui met en mouvement cette activité naturelle...[1] »

Le degré de notre activité naturelle est la mesure de notre résistance à la grâce ; la profondeur de notre passivité est celle de notre progression en Dieu. Le temps est nécessaire, car « la grâce ne marche pas aussi vite que la volonté[2] ».

1. *C.S.J.*, ch. XI, 637.
2. *L.S.*, III, 352 et *N.D.*, VI, 23. Lettre du 24 janvier 1843 à M. Lannurien.

TABLEAU SYNTHÉTIQUE OU RÉCAPITULATIF DES CRITÈRES LIBERMANNIENS

A. *CRITÈRES GÉNÉRAUX :*

1. Critères différentiels de la nature et de la grâce

a. *social :* horreur du monde (*L.S.*, I, 191 et 467).
b. *intellectuels :* clarté et obscurité (*N.D.*, III, 225-226).
grandes lumières sur certains points (*L.S.*, I, 219-220).
c. *volontaires :* mouvements dans la volonté (*N.D.*, III, 71-72 et *N.D.*, VIII, 325).
variations et uniformité (*L.S.*, II, 601-602 et *N.D.*, III, 89).
d. *affectifs :* raideur et douceur (*N.D.*, III, 71).
empressement et abandon (*L.S.*, III, 176).
paix et calme (*N.D.*, IV, 76).
joie (*N.D.*, IV, 430).

2. Critères opérationnels. La dialectique de la grâce

a. La grâce agit comme un instinct (*N.D.*, IV, 394).
b. Les grâces originelles (*C.S.J.*, ch. xi, 653).
c. Les grâces successives (*C.S.J.*, ch. xii, 666).
d. L'inspiration dans l'action (*N.D.*, III, 315).

3. Critères de progrès

a. Progression de la grâce à l'intérieur de l'âme (*N.D.*, XI, 541).
b. Universalité de l'action (*E.S.*, 418).
c. Intensité de notre tendance vers Dieu (*E.S.*, 399).
d. Pureté de notre tendance vers Dieu (*E.S.*, 404).
e. Abaissement et humilité (*E.S.*, 410).
f. « Marques les plus infaillibles » (*N.D.*, VIII, 190).

4. Critères historiques : les saints.

B. *CRITÈRES SPÉCIAUX :*

1. Critères structurels dans la dialectique de l'acte

a. L'intention (*E.S.*, 488-490).
b. Le désir (*N.D.*, IX, 371).
c. Les passions (*E.S.*, 160-162).

2. Critères des vertus

a. Le désir de perfection (*N.D.*, X, 119-123).
b. La prudence (*N.D.*, II, 313).
c. La force (*N.D.*, I, 407).
d. L'amour (*L.S.*, I, 26).
e. La joie (*L.S.*, I, 53 et 143).

3. Critères de réaction

a. Après le péché (*N.D.*, VIII, p. xii).
b. Devant l'échec (*E.S.*, 295).
c. Dans l'épreuve (*N.D.*, II, 492).
d. Au sein du zèle (*N.D.*, II, 226 et 474 ; *N.D.*, XI, 537-538).

Chapitre IV

LA SAINTETÉ ET LE CARACTÈRE
ANALYSE DES TEXTES

« Une sainteté de caractère est une sainteté presque nulle, parce que la grâce y est pour peu de chose. »
L.S., III, 99 et *N.D.*, III, 264.

Lettre du 9 août 1842 à M. Dupont.

Au cours de cette étude, nous nous sommes demandé quelle influence le tempérament et le caractère du P. Libermann avaient eue dans l'origine, l'évolution et la signification de son expérience religieuse. Nous avons conclu que cette expérience et cette spiritualité, loin d'être commandées et comme rigoureusement déterminées par ces données psycho-physiologiques, étaient avant tout l'œuvre de la grâce. Ce fut la conclusion de ses contemporains. « Ce qui prouve surtout la vertu du jeune Libermann, c'est qu'elle était tout à fait en dehors de son caractère : il était évidemment fort vif de nature... [1] » Il fut amené lui-même à réfléchir sur la relation de la nature et de la grâce dans cette perspective caractérologique et à élaborer sur ce point une doctrine remarquable dont on ne trouverait l'équivalent chez aucun maître spirituel de l'époque.

Directeur penché sur l'expérience concrète de chacun de ses dirigés et sur son développement, soucieux de donner des conseils minutieusement adaptés, il étudiait, comme un clinicien expert, toutes les données constitutives de cette expérience parmi lesquelles il accordait une attention spéciale à ces facteurs individuels que sont le tempérament et le caractère. Fondateur d'une congrégation missionnaire qui aurait à travailler dans des conditions très difficiles, il se devait — et il n'y manqua pas — de prévoir dans quelles circonstances se déroulerait l'action de ses religieux et quelle influence exerceraient sur eux tous les aspects de ce milieu nouveau pour eux : climat de ces régions, psychologie de ces peuples, conditions de cette évangélisation.

1. *N.D.*, I, 75. Témoignage du P. Aubry.

Il se trouve enfin que, par cet apport doctrinal d'une incontestable originalité et d'une très pure qualité, la spiritualité libermannienne répond à l'une des préoccupations les plus actuelles de la pensée philosophique contemporaine. Dans quelle mesure la sanctification dépend-elle des processus du tempérament et du caractère? La sainteté qui en est le terme est-elle le reflet et la conséquence nécessaire de ces structures[1]?

Nous voudrions, dans un premier chapitre, réunir les éléments de la doctrine que le P. Libermann a élaborée et exposer les principes qu'il a invoqués et, dans un deuxième chapitre, relever quelques-unes des applications qu'il a proposées de sa conception.

ANALYSE DES TEXTES LES PLUS IMPORTANTS

> « Le caractère ne peut pas être une cause positive et efficiente de la sainteté. »
> *L.S.*, III, 94 et *N.D.*, III, 260.

La doctrine libermannienne du caractère apparaît déjà constituée dans le *Commentaire de Saint Jean;* elle est formulée systématiquement dans la lettre du 9 août 1842 à M. Dupont; elle est utilisée dans les *Écrits Spirituels*, la *Glose* de la Règle et la correspondance pour des applications théoriques et pratiques. Elle se présente comme une synthèse vigoureuse très cohérente, dans l'intuition qui la fonde et dans la réflexion qui l'organise en l'explicitant, en relation évidente avec une expérience personnelle. Elle est mise au point pour éclairer et orienter des expériences. Son origine expérimentale et sa finalité pastorale sont, l'une et l'autre, indéniables.

I. LE COMMENTAIRE DE SAINT JEAN

Il n'est pas étonnant que ce problème des rapports de la grâce et du caractère ait été soulevé par le P. Libermann dans l'exégèse du quatrième Évangile, pour deux motifs, en raison de son contenu et de la mentalité avec laquelle il le méditait. L'Évangile de saint

1. Nous avons posé ce problème dans un chapitre de notre livre *Jacob et l'Ange*, Desclée De Brouwer, 1957, 3e partie, ch. II, La victoire est-elle possible? Caractère et Liberté, pp. 142-160.

Jean est en effet l'Évangile de la grâce, de l'avènement de cette grâce dans les âmes ouvertes à son influence par la droiture de l'esprit et la générosité du cœur et la suite des oppositions irréductibles de certains sujets à son action. D'où la nécessité, si l'on veut comprendre, de rechercher les causes de cet accueil et d'expliquer les motifs de cette résistance. Par ailleurs, Libermann abordait ce livre dans une perspective de psychologie spirituelle et pastorale que nous avons analysée. Il notait les réactions intimes des personnages évangéliques à la parole de Jésus et discernait en eux des types d'âmes qu'offre l'immense champ de l'Église.

1. *Présentation des textes*

Il est deux textes importants dont l'étude s'impose.

a. Chapitre VI : pp. 289-290.

Le contexte. — Jésus vient de prononcer son discours sur le Pain de Vie (*Jn* 6). La réaction de beaucoup de disciples a été négative et agressive : *Durus est hic sermo, et quis potest eum audire?* (v. 61). Jésus constate et souligne ce manque de foi que, dans sa science éternelle, dit saint Jean, il a prévue, et il déclare : *Nemo potest venire ad me, nisi fuerit ei datum a Patre meo* (v. 66). La foi en Lui est une grâce du Père. Dans ce contexte johannique de la psychologie de la foi chez les Juifs et de son origine surnaturelle, Libermann insère une longue monition pour les directeurs spirituels.

Le texte. — Thème : *L'attention à la grâce, premier devoir des directeurs.*

« Ici, est renfermée une grande instruction pour les directeurs des âmes, qui regardent souvent beaucoup trop les caractères des personnes et leur naturel, et ne font pas assez attention à la grâce divine. Une âme vient, ils ne font pas attention au degré de grâce qu'on voit en elle, mais si elle est de nature à persévérer. Ce n'est pas la nature qui donne la persévérance, mais la grâce. Notre divin Maître, prévoyant que ces gens-là ne persévéreront pas, ne leur dit pas : 'Ceux qui ont le caractère trop léger ne persévéreront pas' mais il leur dit : *Nemo venit ad me, nisi Pater traxerit eum.* Il fait dépendre tout de la grâce, et veut fixer toute la force de notre attention là-dedans. Les caractères fermes semblent quelquefois persévérer, ils persévèrent réellement parce qu'ils tiennent à une chose résolue une bonne fois, mais ce n'est pas à Notre-Seigneur qu'ils vont, mais à eux-mêmes, à moins que la grâce ne les y tienne enchaînés par les douces chaînes d'amour et de suavité.

» Il est bien vrai que plus la malice du péché, qui gâte tout, est en nous, plus nous avons besoin d'une plus grande grâce ; et ceux dont le caractère a plus d'opposition à un bien, ont besoin aussi d'une plus grande grâce ; mais il ne faut pas trop s'arrêter à cela. Il faut que le directeur l'observe, autrement il ne peut pas guider ces âmes ; mais il faut que sa grande et principale attention soit fixée sur l'action de la grâce dans les âmes.

» Il faut qu'il fasse travailler ses enfants spirituels à combattre fortement les vices et les défauts, mais il doit fixer davantage leur attention et leur soin du côté de la grâce divine, pour l'augmenter, la fortifier, la faire désirer ardemment et la faire estimer par-dessus toutes choses, plutôt que de fixer leur esprit presque uniquement vers ce combat contre leurs vices, comme sur un combat qu'ils auraient corps à corps. Ce combat est au contraire entre l'Esprit-Saint et leur chair ; le travail de l'âme, en cela, doit être plus ou moins fort, selon le plus ou le moins de combat que l'on voit entre l'Esprit-Saint et la chair, c'est-à-dire selon le plus ou moins que l'on voit que la grâce agit contre. Si l'Esprit-Saint travaille pour l'âme, elle n'a plus besoin de travailler tant, et la besogne sera mieux faite. Dans tous les cas, lui faire toujours voir toute la force dans la grâce et non en elle, à l'exemple du grand Maître des âmes. »

Les idées. — Le regard du directeur doit donc se porter d'abord sur les réalités surnaturelles, la grâce que reçoit cette âme, l'intention de Dieu à son égard. La persévérance de cette âme dépendra de sa fidélité à la grâce, persévérance surnaturelle qui est à distinguer d'une persévérance naturelle qui a sa source dans les dynamismes du caractère. Les luttes qu'elle a à soutenir mettent en jeu des forces surnaturelles. La foi en la force de la grâce est le principe de ses victoires.

b. Chapitre VII : pp. 323-325

Le contexte. — Le chapitre VII de saint Jean gravite autour de la solennelle déclaration de Jésus sur l'effusion du Saint-Esprit, qui en est le centre et le sommet : *In novissimo autem die magno festivitatis stabat Jesus, et clamabat dicens : Si quis sitit, veniat ad me, et bibat* (v. 37). Libermann se livre à un long et somptueux commentaire de ce verset qui l'enthousiasme : ce sont les plus belles pages du livre. Il évoque la double soif, la soif de Jésus de se donner, « soif si immense, qu'on ne peut pas même comparer les ardeurs de toutes les âmes altérées, ensemble, avec celle de Jésus envers chacune d'elles », et la soif surnaturelle de l'âme, ardent désir de Dieu, de la possession de Jésus. Cette soif est la condition de la sainteté. Après avoir crié sa soif personnelle du Maître — « J'ai soif, mon adorable Jésus... prenez-moi en vous, et donnez-moi à boire à votre fontaine du salut ; plongez-moi, submergez-moi, noyez-moi dans vos eaux

célestes » —, il explique quelle est la nature de cette soif spirituelle, quelle en est l'origine, quelles sont les composantes psychologiques de cette expérience.

Le texte. — Thème : *La sainteté et le caractère. La ferveur de l'âme a sa cause dans la grâce.*

« Cette soif dont parle Notre-Seigneur signifie ces désirs ardents d'être à Notre-Seigneur, de se rassasier de ses grâces et de ses biens divins, par la sanctification de son âme. Cette soif est une première condition requise, sans laquelle ces dons et ces grâces extraordinaires de sanctification ne seront pas accordées. Le premier pas d'une âme qui veut parvenir à une haute sainteté, doit donc être des désirs ardents de posséder Notre-Seigneur et ses dons et ses grâces de sanctification (dons de sanctification, mais non des dons extraordinaires qui nous relèvent au-dessus du vulgaire ; cela n'est pas cette sainte soif, mais l'impur orgueil qui n'est jamais exaucé, mais puni). Les grandeurs de ces faveurs sanctifiantes sont ordinairement mesurées sur la grandeur et la force de cette soif. On voit des âmes qui sont parvenues à la plus haute sainteté, qui surpasse nos faibles vues, on les voit, dans le commencement surtout, dans une soif extrême qui se manifeste par des actions de ferveur extraordinaire.

» Les hommes attribuent cette grande ferveur et les grandes choses que font ces personnes dans ces commencements surtout, à un caractère grand et noble, à un tempérament ardent qui porte toujours très loin tout ce qu'il fait, à une âme généreuse ; mais qu'on sache bien que les hommes sont et seront toujours des imbéciles, quand ils veulent raisonner sur les choses divines. Il ne faut pas juger de ces âmes extraordinairement favorisées de Dieu comme des âmes communes qui ont un degré de grâces ordinaires et commun. En ceux-ci, leur caractère, leur naturel et tempérament se manifestent à chaque pas qu'ils font ; mais ces illustres favoris du Grand-Maître sont inondés de ces grâces divines, ils y nagent.

» Le caractère, le naturel n'est pas entièrement effacé, il paraît toujours dans l'action, car la divine grâce, quelque forte qu'elle soit, n'enlève et ne change pas complètement le naturel ou caractère d'un homme. Elle en laisse toujours plus ou moins, selon que ce caractère ou naturel est conforme aux desseins de Dieu dans les inspirations de cette grâce divine ; mais le plus ou moins d'étendue, de vivacité et de force, ou de constance dans les actions, doit être attribué au plus ou moins de grâce analogue à ces différents modes des actions des saints, et selon les différences des desseins de Dieu sur eux.

» La grâce donne à ces grands saints des impulsions fortes et puissantes, et leur volonté y acquiesce fortement parce qu'elle est vivement attirée et grandement fortifiée, elle se laisse entraîner avec délices et suit le torrent qui l'entraîne ; de là résultent les différents effets puissants et violents dans les actes. Seulement, dans les commencements, les saints étant encore imparfaits et sans lumière suffisante, par l'excessif désir qui est excité dans leur volonté par la suavité et la violence de la grâce, s'emportent plus loin que ne va l'impulsion de la divine volonté ; et ce sont là les excès de presque tous les grands saints dans les commence-

ments de leur entrée dans la voie de l'amour divin, ce qui vient uniquement de cette impression violente de la grâce divine dans leurs âmes, qui excite en eux des désirs très violents. Ces excès sont toujours une bonne marque parce que cela annonce un désir violent, qui attirera les promesses de notre adorable Maître dans ces versets.

» Dans ces commencements, le caractère paraît encore beaucoup dans ces grands saints, parce qu'il y a encore beaucoup d'action propre dans ce qu'ils font, mais aussi leur action est encore beaucoup plus imparfaite qu'elle ne sera dans la suite. Plus la grâce est forte et a de part dans une action, plus il y a de mérite par le consentement de la volonté ; et plus la nature y a part, moins il y a de mérite et de perfection ; parce que toute la richesse et le mérite de nos actions provient du mérite de Notre-Seigneur, qui y est, et que l'âme attire en soi par l'adhésion de toutes ses puissances à cet adorable Maître et à ses divines inspirations, et surtout par l'adhésion de la volonté, qui couronne et achève cette adhésion et qui est absolument nécessaire.

» De là, plus la grâce a de part et est pleine dans une action, plus il y a de mérite et de perfection, parce qu'alors plus aussi il y a d'application des mérites de Notre-Seigneur. Par conséquent, plus on donne à la nature dans les grandes actions des saints, plus on en diminue la sainteté, et en croyant les relever on les abaisse. »

Les idées. — Ces pages, d'une belle frappe théologique mais dépourvues de toute élégance littéraire, sont une contribution importante à la phénoménologie de la sainteté. Libermann oppose la saine doctrine théologique à la conception rationaliste des gens du monde. Les hommes attribuent l'origine, le développement, la qualité de la sainteté à des causes naturelles, parmi lesquelles l'ardeur du caractère. Pour lui, au contraire, cette ferveur provient de la grâce. Les manifestations du caractère, plus sensibles dans les débuts de l'expérience, tendent à diminuer d'intensité, sans jamais s'évanouir. Exalter les saints, promouvoir leur vérité, c'est découvrir en eux les événements surnaturels.

2. *Synthèse doctrinale*

La position de Libermann est surnaturaliste et antidéterministe. La vie spirituelle, la vie intérieure qui en est l'expression la plus profonde, la sainteté qui en est la forme éminente, ont leur cause principale et suffisante dans la grâce divine. Les principes sont énoncés avec netteté et les conclusions tirées avec rigueur.

Libermann affirme en effet la primauté de la grâce dans l'ordre de la causalité efficiente. C'est à la grâce que sont dus la persévérance, le désir de la sainteté, le plus ou moins d'étendue, de vivacité, de force de constance dans les actes, finalement le mérite et la

perfection. Si puissante qu'elle soit, la grâce connaît des limites dans son cheminement, celles que lui imposent les structures du caractère. Telles structures qui marquent plus d'opposition à la grâce ont besoin d'une plus grande grâce. Les tendances du caractère se manifestent plus vivement dans les débuts que dans les développements et au terme de la vie spirituelle. Ordinairement, la grâce ne change pas complètement le caractère d'un homme. La persévérance du caractère est une persévérance de la volonté et à soi-même et non une persévérance surnaturelle.

De ces principes, Libermann dégage deux conclusions : la première concerne les méthodes de direction spirituelle ; la seconde se réfère à l'hagiographie. Les directeurs spirituels porteront leur attention d'abord sur le degré et le développement de la grâce dans les âmes plus qu'ils ne s'appliqueront à réfléchir sur les processus et les dynamismes psychologiques. Ils doivent être moins préoccupés de la lutte de l'homme contre ses défauts que du combat intime entre la chair et la grâce, entre l'homme et le Saint-Esprit. Il recommande aux directeurs l'attention à la grâce, à ses luttes et à son triomphe. De plus, en quelques lignes, il indique la vraie méthode aux auteurs hagiographiques. « Plus on donne à la nature dans les grandes actions des saints, plus on en diminue la sainteté, et en croyant les relever, on les abaisse » (p. 325). On peut prendre, en effet, des perspectives très différentes, quand on compose des vies de saints. On peut recourir — et on a recouru en fait — à deux méthodes diamétralement opposées, qui, dans les transformations de ce genre littéraire, se sont substituées l'une à l'autre. Dans une perspective miraculiste, l'histoire des saints est le récit presque exclusif des faits extraordinaires de leurs existences : grâces exceptionnelles et miracles. Les saints sont ainsi si loin de nous qu'ils en perdent leur humanité. Dans une perspective naturaliste, l'histoire des saints devient celle de leur aventure terrestre et de leur expérience temporelle. Dans la description de cet itinéraire, on insiste avec prédilection sur les aspects humains des témoins de Dieu ; on étale leurs défauts ; on souligne l'influence du caractère. Les saints sont si près de nous qu'on leur ravit ou qu'on voile leur sainteté. La perspective libermannienne est une perspective surnaturaliste et dialectique de psychologie religieuse génétique. Analyser la sainteté d'un chrétien, c'est saisir, dans son point de surgissement et d'insertion, l'action de la grâce dans une âme prédestinée par Dieu et relever le degré, les méthodes et les étapes de correspondance à cette grâce sollicitante.

II. LA LETTRE DU 9 AOÛT 1842 A M. EUGÈNE DUPONT

Avant de pénétrer dans l'analyse de ce document important, nous présenterons celui à qui il fut destiné, Marie-Eugène Dupont, et l'auteur spirituel, Noël Courbon dont le P. Libermann critique la conception de l'oraison. Nous pourrons ensuite, après avoir établi ce double contexte, procéder à l'étude minutieuse du texte et dégager la doctrine. D'où ce plan :

1. Le destinataire : Marie-Eugène Dupont
2. La spiritualité de Noël Courbon
3. Le texte
4. L'analyse
5. La vision libermannienne

1. *Le destinataire de la lettre : Marie-Eugène Dupont*

Des renseignements recueillis aux archives de l'archevêché de Rouen, glanés dans les *Notes et Documents* — l'archiviste de Saint-Sulpice n'a pu nous transmettre que son inscription autographe sur le registre d'entrée en 1839 (lettre du 6 octobre 1857) — voici ce que nous savons du curriculum vitae de cet ecclésiastique. Il est né à Rouen le 22 février 1821, est entré au séminaire de théologie à Saint-Sulpice, en automne 1839[1] ; sous-diacre en juillet 1843[2], il est ordonné prêtre à Rouen le 21 décembre 1844[3]. Il est vicaire à Saint-Sever de Rouen : entrée en fonctions le 25 mars 1845 ; professeur à l'Institution de Bois-Guillaume dès le premier octobre 1858. Le 25 août 1860, « prêtre approuvé » à Notre-Dame du Havre et aumônier de la Prison. C'est de Rémalard (Orne) où il est aumônier d'un orphelinat qu'il écrit le 22 octobre 1890[4]. Nous n'avons pu connaître la date de sa mort.

Sur les relations de M. Dupont et du P. Libermann, nous possédons d'abondants détails. C'est sur le conseil de M. Pinault qu'il lui écrit pour le consulter sur sa vocation[5]. « C'est en 1840 que je commençai à lui écrire, alors qu'il se trouvait à Rome, s'occupant de la fondation de sa Société... Pendant deux années entières, nous

1. *N.D.*, II, 163. Lettre de M. Dupont du 30 juillet 1868.
2. *N.D.*, IV, 278. Lettre du 26 juillet 1843 à M. Dupont.
3. *N.D.*, VI, 162, 510.
4. *N.D.*, II, 213. Lettre de M. Dupont du 22 octobre 1890.
5. *N.D.*, II, 163. Lettre de M. Dupont du 15 décembre 1852.

entretînmes correspondance ensemble sans nous être jamais vus, et, sur le point de nous rencontrer enfin, il m'écrivit, dans une lettre prêtée et égarée : 'Prenez garde de regretter d'avoir tant désiré de me voir ; figurez-vous à l'avance que je ne suis qu'un bien pauvre homme, au physique et au moral. Mon extérieur est si misérable, que plusieurs fois je fus, dans mes voyages, pris pour un malfaiteur, et sur le point, comme tel, d'être jeté en prison. Il n'y a rien en moi que de commun et de repoussant ; et cependant, j'aime tant votre chère âme, que je voudrais bien que vos impressions sensibles défavorables ne vous empêchassent pas de retirer quelque fruit de ma tendre affection et de mes ardents désirs de votre avancement spirituel.' (Or, chacun sait que penser de son extérieur si remarquable de simplicité, de franchise et de sainteté[1].) » La première lettre qu'il reçut est du 17 août 1840, la dernière, du 31 juillet 1848. Il rendit visite à son éminent directeur à La Neuville, en juillet ou août 1842[2] et au début de septembre 1843[3]. Le P. Libermann lui confia ses manuscrits du *Commentaire de Saint Jean;* M. Dupont ravi les fit transcrire[4] et déploya, à les répandre, une activité que l'auteur jugea intempestive[5]. C'est pour lui que le Vénérable composa la célèbre explication de la prière : *O Jesu vivens in Maria*[6] et le *Petit Traité de la Vie intérieure*[7]. Il se vit confier par son disciple une âme qu'il connaissait, Mlle Guillarme, comblée de grâces mystiques, pour que son cas fût étudié[8]. Après la mort du P. Libermann, M. Dupont envoya à Paris, le 25 avril 1852, son « trésor », un ensemble de 23 lettres, sacrifiant les originaux mais réclamant des copies, heureux de transmettre ces richesses : « Plaise au ciel que d'autres profitent mieux que moi de si saints avis... J'ai perdu un père que j'aimais au-delà de tout ce que l'on peut penser, et qui était toute mon espérance pour l'avenir. Maintenant, je vous l'avouerai, parce que je le crois vrai, je me trouve abandonné, délaissé, malheureux sur la terre, errant à l'aventure sans but, sans règle, sans guide. Je suis condamné à ne trouver en qui que ce soit ce qui me serait nécessaire, j'ai attendu trop tard, lui seul m'aimait assez pour avoir pitié de moi et espérer toujours ; lui seul me semblait avoir pour moi

1. *N.D.*, II, 160. Lettre de M. Dupont du 15 décembre 1852.
2. *N.D.*, III, 25. Mémoire du P. Tisserant.
3. *N.D.*, IV, 331-332. Lettre à Mlle Guillarme (sans date).
4. *N.D.*, II, 165-166. Déposition de M. Dupont à la séance du 3 août 1868.
5. *N.D.*, III, 100-101. Lettre de janvier 1842 à M. Dupont. « Ne faites pas lithographier ces choses, je vous en prie pour l'amour de Dieu. »
N.D., III, 122-123. Lettre du 28 janvier 1842 à M. Dupont.
6. *L.S.*, II, 506-522 et *N.D.*, II, 456-467. Lettre du 1er avril 1841 à M. Dupont.
7. *N.D.*, II, 426-427. Il l'adressa à M. Dupont selon sa lettre du 19 juin 1841. Ce traité *E.S.*, 271-280.
8. *N.D.*, II, 166-167. Déposition de M. Dupont à la séance du procès informatif du 3 août 1868.

les vues surnaturelles qui seules m'inspiraient confiance pour l'avenir, mais aussi m'auraient envoyé d'un seul signe au bout du monde[1]. »

La confiance de M. Dupont était filiale et totale. Quand il lui écrivait pour se présenter à lui, il rédigea un cahier entier pour lui raconter son âme[2]. Ensuite, après son ordination, et malgré une vénération qui ne faiblit pas, il a avoué qu'il ne lui disait pas tout[3]. Le P. Libermann fut d'abord très touché de cette ouverture, de cette volonté de transparence[4]. Plus tard, il lui fit remarquer délicatement qu'il se voyait obligé de deviner son âme qui partiellement lui échappait[5]. La phrase que nous avons lue plus haut est révélatrice de ces inhibitions éprouvées dans la communication : « J'ai attendu trop tard. » Et pourtant les confidences n'étaient pas unilatérales. Le P. Libermann, toujours si discret et parfois si secret, lui ouvrit assez largement son âme, lui raconta des faits précis de sa vie[6]. Dès le printemps 1840, il fut initié au projet de la fondation[7]. Il apprit l'origine surnaturelle de ses intuitions spirituelles : « Il

1. *N.D.*, II, 159. Lettre de M. Dupont du 15 avril 1852.
Les lettres du P. Libermann à M. Dupont peuvent se classer ainsi :
a) Lettres impersonnelles :
— 1er avril 1841 : *O Jesu vivens in Maria.* (*L.S.*, II, 506-522. *N.D.*, 456-467).
— 11 mars 1848 : Le sacrifice de Jephté, (*N.D.*, X, 132-139.)
b) Le cas de Mlle Guillarme :
— 3 août 1843. (*N.D.*, IV, 283-285).
— Septembre 1843. (*N.D.*, IV, 335-337, diagnostic).
— 12 octobre 1843. (*N.D.*, IV, 392-396).
— 31 juillet 1848. (*N.D.*, X, 278. « Je puis presque dire que je l'ai perdue de vue).
c) Diagnostic de M. Dupont : surtout, lettre du Vendredi-Saint 1844 (*N.D.*, VI, 159-162. *L.S.*, III, 387-392).
d) Réponses à des questions posées mais ayant une portée plus générale.
— Le caractère et la sainteté, 9 août 1842 (*L.S.*, III, 86-114. *N.D.*, III, 255-274).
— Les critères spirituels, 12 novembre 1841 (*L.S.*, II, 568-575. *N.D.*, III, 53-58).
— Les jugements des autres, 13 août 1843 (*L.S.*, III, 298-302. *N.D.*, IV, 308-313).
— Le désir du martyre, 30 décembre 1841 (*L.S.*, II, 591-598. *N.D.*, III, 82-86).
janvier 1842 (*N.D.*, III, 93-98).
e) Événements de la Société du P. Libermann :
— But de la Congrégation, janvier 1842 (*N.D.*, III, 93-98).
— Les constructions, 20 novembre 1843 (*N.D.*, III, 344-345).
— La Guinée, 28 décembre 1844 (*L.S.*, III, 450-453. *N.D.*, VI, 509-511).

2. *N.D.*, II, 163. Déposition du 3 août 1868. « M. l'Abbé Pinault... m'ordonne d'écrire à M. Libermann... et de lui dévoiler toute mon âme. J'envoyai en effet un cahier entier... »

3. *N.D.*, II, 157. Le 13 septembre 1845, M. Dupont écrit à M. Perchaix, à La Neuville : « Je n'écris point à notre cher bon Père, faute de courage et de lumière pour tout lui dire. »

4. *N.D.*, II, 483. Lettre du 19 juin 1841 à M. Dupont. « Vous avez bien raison de ne pas vous gêner et de me dire tout ce qui se passe en votre âme. Je vous assure que si j'apercevais en vous les plus grands défauts, ils ne me feraient pas perdre le moindre petit grain de l'affection de charité que Notre-Seigneur me donne pour vous... »

5. *N.D.*, IV, 275. Lettre du 26 juillet 1843 à M. Dupont. « Vous n'expliquez pas parfaitement tout ce qui est dans votre âme, mais vous m'en dites assez pour que la divine bonté du maître m'en fasse voir le fond. »

6. *N.D.*, II, 159-160. Lettre de M. Dupont du 25 octobre 1852. « Tous ces faits, je les tiens de lui-même. » Il s'agit du pèlerinage à Lorette, de ses humiliations le long de la route, du miracle de la guérison de l'enfant.

7. *N.D.*, II, 213. Lettre de M. Dupont du 22 octobre 1890. « Notre intimité s'accrut d'ailleurs d'autant plus vite que, dès le printemps de 1840, j'eus le bonheur d'être initié au mystérieux projet de la fondation d'une Congrégation de Missionnaires pour l'évangélisation des pauvres noirs... »

m'a dit lui-même que ses vues des choses spirituelles étaient comme des vues intuitives et immédiates[1]. » « Il m'a dit également que souvent en composant soit ses petits traités d'oraison ou autres, ou surtout ses commentaires sur saint Jean, les choses lui étaient données par une lumière subite ; d'autres fois, dans l'explication de certains versets, il ne rencontrait que ténèbres et obscurités ; alors il attendait et priait, jusqu'à ce que la lumière se fît. Jamais il n'y avait chez lui travail ni effort d'esprit, ni recherches scientifiques pour coordonner les choses, il semblait que tout était de pure grâce[2]. » La promesse que contenait la première lettre fut tenue : « ...Je suis prêt à vous recevoir avec la plus grande tendresse de mon âme[3]. »

La qualité des confidences du directeur était la réponse à la qualité des confidences de M. Dupont. Sur les aspirations de son âme, la correspondance nous apporte d'amples informations. M. Dupont faisait partie des *Bandes de piété* à Saint-Sulpice et répandait la ferveur parmi ses camarades[4]. Il avait en lui des désirs impétueux de perfection[5] avec le danger d'une tension excessive[6], de mortifications et de croix[7], du martyre même[8], bref le désir de s'attacher tout de bon à Notre-Seigneur[9]. Le P. Libermann décelait ce qu'il y avait de sincère et aussi d'irréel dans ces poussées magnanimes : « Il y a en vous des vues de perfection plus grandes qu'il n'y a de perfection réellement acquise[10]. » Il n'est pas étonnant que dans ce climat de ferveur soit né le désir de vie religieuse et de vie missionnaire. Il voulait entrer à La Neuville[11] ; il persévéra longtemps dans ce désir[12] ; il cherchait à attirer à la Congrégation des recrues[13]. Le P. Libermann n'exerça aucune pression sur ce séminariste[14] et conseilla à M. Dupont d'être plus discret dans son prosélytisme[15]. Bien

1. *N.D.*, II, 163. Lettre de M. Dupont du 15 décembre 1852.
2. *N.D.*, II, 164. Déposition du 3 août 1868.
3. *L.S.*, II, 476 et *N.D.*, II, 171. Lettre du 17 août 1840 à M. Dupont.
4. *L.S.*, II, 492 et *N.D.*, II, 178. Lettre du 16 décembre 1840 à M. Dupont.
5. *Ibid.*
6. *L.S.*, II, 488-489 et *N.D.*, II, 173. Lettre du 16 décembre 1840 à M. Dupont.
7. *L.S.*, II, 477-478 et *N.D.*, II, 171-172. Lettre du 17 août 1840 à M. Dupont.
L.S., II, 532-533 et *N.D.*, II, 482. Lettre du 19 juin 1841 à M. Dupont.
8. *L.S.*, II, 596-597 et *N.D.*, III, 85. Lettre du 30 décembre 1841 à M. Dupont et *N.D.*, III, 94-95. Lettre de janvier 1842.
9. *L.S.*, III, 153 et *N.D.*, III, 335. Lettre du 10 novembre 1842 à M. Dupont.
10. *L.S.*, II, 529 et *N.D.*, II, 480. Lettre du 19 juin 1841 à M. Dupont.
11. *N.D.*, IV, 278-279. Lettre du 26 juillet 1843 (?) à M. Dupont.
N.D., IV, 312-313. Lettre du 13 août 1843 à M. Dupont.
12. *N.D.*, X, 132. Lettre du 11 mars 1848 à M. Dupont.
13. *L.S.*, III, 27 et *N.D.*, III, 123. Lettre du 28 janvier 1842 à M. Dupont. « Ne cherchez pas à attirer du monde dans notre sainte œuvre. »
14. *N.D.*, III, 86. Lettre du 30 décembre 1841 à M. Dupont. « Sans doute, je rendrais grâces à notre bon Maître s'il vous donnait à nous, mais je ne désire que ceux qu'il nous envoie. »
N.D., IV, 313. Lettre du 13 août 1843 : « Si je désire vous voir, c'est uniquement pour votre intérieur, et nullement pour votre vocation. Je laisse cela entièrement à la main de Dieu. »
15. *N.D.*, III, 123. Lettre du 28 janvier 1842 à M. Dupont.

qu'il n'entrât jamais dans la Société, le Fondateur le considérait comme son fils : « Je vous regarde comme nôtre[1]. » M. Dupont était heureux de loger et de nourrir les missionnaires de passage à Rouen[2].

Quel était le caractère de celui à qui le P. Libermann destinait ces pages décisives sur les rapports du caractère et de la sainteté? A lire ces lettres, le profil de M. Dupont se dégage : en voici les dominantes : un être imaginatif, impressionnable, instable, impatient et inquiet[3], porté à l'introspection incessante et à l'intellectualisme spirituel[4], sentimental aux attachements subits et violents[5], d'un amour-propre tenace[6], à l'esprit toujours en mouvement et en action[7], enclin au jugement et à la critique souvent implacables[8], visant à faire de l'effet et à frapper l'imagination[9]. Être en qui la sensibilité causait les joies et les souffrances les plus vives, était cause de rayonnement mais aussi d'irritation, qui se précipitait dans la vie spirituelle plus avec son imagination qu'avec sa volonté, être

1. *N.D.*, X, 132. Lettre du 11 mars 1848 à M. Dupont.

2. *N.D.*, II, 157. Lettre de M. Dupont du 13 septembre 1845 à M. Perchaix. « Oh! envoyez-moi donc vos missionnaires quand ils passent par Rouen : ma maison est petite, mais croyez à mon bonheur, si je pouvais les loger et les nourrir tout le temps de leur passage ici. C'est une dette que je serais si heureux d'acquitter et cela me ferait tant de bien de causer avec eux. »

3. *L.S.*, II, 472-478 et *N.D.*, II, 168-172. Lettre du 17 août 1840 à M. Dupont.

L.S., II, 485-495 et *N.D.*, II, 172-180. Lettre du 16 décembre 1840 à M. Dupont.

4. *L.S.*, II, 490 et *N.D.*, II, 176. Lettre du 16 décembre 1840 à M. Dupont. « Ne cherchez pas trop à vous rendre compte de votre état intérieur, ni de la conduite de Notre-Seigneur à votre égard... »

5. *N.D.*, II, 158. Lettre de M. Dupont du 13 septembre 1845 à M. Perchaix : « Priez, priez pour moi, j'ai une ourde paroisse de 25.000 âmes sur les épaules et je suis trop aimé et prôné, un peu peut-être parce que je prône trop bien et m'y attache trop. Quand mes liens seront-ils rompus? »

N.D., II, 216. Note du 22 octobre 1890 concernant le P. Le Vavasseur où nous lisons : « ... M. Le Vavasseur, avec sa belle taille élancée, sa noble figure bronzée par le soleil des tropiques... »

6. *L.S.*, III, 89 et *N.D.*, III, 256-257. Lettre du 9 août 1842 à M. Dupont. « Il vous reste à ôter les obstacles intérieurs, qui consistent principalement dans l'amour-propre, la confiance en vous-même, les satisfactions intellectuelles et les défauts de caractère. »

L.S., II, 528 et *N.D.*, II, 480. Lettre du 19 juin 1841 à M. Dupont. « ... L'ennemi trouve en vous un reste de votre vieil amour-propre, de vos désirs de grandeurs, de vos envies d'élévation, etc... »

L.S., III, 278 et *N.D.*, IV, 276. Lettre du 26 juillet 1843 à M. Dupont. « La nature était trop mauvaise en vous, trop orgueilleuse, trop confiante, trop vivante en elle et par elle-même dans les choses divines. »

N.D., IV, 447. Lettre du 4 décembre 1843. « Apprenez à ne plus servir Dieu ambitieusement. »

7. *L.S.*, III, 89 et *N.D.*, III, 257. Lettre du 9 août 1842 à M. Dupont. « Votre esprit en action se laisse trop aller à son entraînement... »

L.S., III, 133 et *N.D.*, III, 315. Lettre du 9 octobre 1842 à M. Dupont. « Prenez garde à vous, et ne vous laissez pas entraîner, pendant cette année, aux choses extérieures. »

8. *L.S.*, III, 106-114 et *N.D.*, III, 268-274. Lettre du 9 août 1842 à M. Dupont. Long exposé sur les jugements.

L.S., III, 301 et *N.D.*, IV, 311. Lettre du 13 août 1843 à M. Dupont. « Ne jugez jamais, excepté quand Dieu veut que vous jugiez... ; penchez plutôt à ne voir que du bien dans la personne ; ne croyez le mal que lorsque vous le voyez clairement... Un premier coup d'œil ne doit jamais être un jugement. »

9. *L.S.*, III, 168 et *N.D.*, III, 99. Lettre de janvier 1842 à M. Dupont. « Tâchez... de ne pas vous mettre dans une trop grande activité d'imagination... Que vos paroles ne fassent pas un ébranlement dans l'imagination..., que vous ne cherchiez pas à faire de l'effet et à frapper... »

qui recherchait son équilibre. Ces tendances caractérielles étaient des obstacles à l'évolution normale de sa vie spirituelle : il importait de les franchir. Il est par ailleurs fait allusion à des habitudes invétérées qui préoccupaient M. Dupont. « Quand nos âmes ont de ces habitudes invétérées, et surtout lorsque cela tient à notre naturel et provient du tempérament, il faut presque universellement un certain temps avant d'être venu à bout de ces défauts, et une grâce bien grande et bien continue de la part de Notre-Seigneur. Ainsi, lorsqu'il vous arrivera de manquer, comme souvent cela a lieu, ne vous tourmentez pas, mais prosternez votre âme humblement en la présence de son souverain Maître, et demandez-lui pardon et grâce ; puis tenez-vous en repos[1]. » Le P. Libermann le met en garde contre des réactions trop naturelles aux contradictions : pratiquer une indifférence que suscite l'amour-propre ou se laisser-aller à une humiliation qu'inspire l'orgueil[2]. Il était nécessaire pour lui de passer du stade de la ferveur sensible à une vie solide de foi. « Je donnerais bien volontiers toutes vos belles ferveurs des deux premières années pour une semaine de votre croix[3]. » « ...Votre âme n'avait pas de vie de sacrifice. Elle ressemblait à un arbre dont la racine principale est malade[4]. » Ce fut l'œuvre d'épreuves qui s'abattaient sur cette âme au séminaire même et qui consistèrent en des oppositions assez fortes, semble-t-il. Il fallait les accueillir car elles étaient purificatrices : « Tenez-vous, mon très cher, devant le divin Maître, comme une enclume se tient devant le maréchal, ou plutôt comme le fer rouge qu'il tient dans ses tenailles ; il frappe dessus à coups redoublés, et le fer prend toutes les formes qu'il veut lui donner. Vous êtes encore comme un fer brut et grossier, âpre, dur et impliable ; il faut que Notre-Seigneur vous brise et vous rende souple par les contradictions et les croix[5]. »

Le programme de vie spirituelle que développe cette correspondance et dont le contenu dépasse largement la situation concrète, est parfaitement adapté à ces données caractérielles et aux difficultés qu'elles engendrent. Il convient à tous les nerveux et sentimentaux. Il s'agit d'éviter le psychologisme, destructeur de la vraie prière[6], la tension nerveuse qui, en épuisant l'organisme, menace l'équilibre[7],

1. *L.S.*, II, 486 et *N.D.*, II, 173. Lettre du 16 décembre 1840 à M. Dupont.
2. *L.S.*, III, 117-118 et *N.D.*, III, 277-278. Lettre du 21 août 1842 à M. Dupont.
3. *L.S.*, III, 277 et *N.D.*, IV, 275. Lettre du 26 juillet 1843 à M. Dupont.
4. *L.S.*, III, 388 et *N.D.*, VI, 161. Lettre du Vendredi-Saint 1844 à M. Dupont.
5. *L.S.*, III, 115-118 et *N.D.*, III, 276-279. Lettre du 21 août 1842 à M. Dupont.
6. *L.S.*, II, 477 et *N.D.*, II, 171. Lettre du 17 août 1840 à M. Dupont. « Pendant votre oraison, il faut que vous ne fassiez aucune attention à ce qui se passe en vous. »
7. *L.S.*, II, 486 et *N.D.*, II, 173. Lettre du 16 décembre 1840 à M. Dupont. « Je n'entends pas non plus par là que vous puissiez arriver à la possession habituelle de votre âme devant Dieu, à l'aide de vos propres forces, et que vous deviez faire des efforts des sens pour les tenir dans l'état auquel vous tendez ; ce serait le moyen de vous ruiner le corps fort inutilement. »

la mortification extérieure qui fatigue et où se manifeste encore l'amour-propre[1], les fixations affectives passionnées et successives que provoquent une sensibilité non purifiée et un cœur avide et toujours insatisfait[2], l'activité tumultueuse de l'imagination qui échafaude des plans mythiques de perfection[3], qui prend les intentions pour les actions et les rêves pour les réalisations[4]. La conversion consiste à passer de l'activité naturelle à la passivité surnaturelle[5], à se prosterner devant Notre-Seigneur dans l'adoration[6], dans l'humiliation intérieure, véritable, profonde, intime, solide[7], à vivre dans la patience et l'abandon[8].

Le problème du caractère se pose dans toute direction spirituelle ; le guide choisi se doit de discerner les aspirations, les possibilités, les limites et les difficultés du sujet qu'il aide dans sa marche vers Dieu, les appels du Seigneur et les réponses de l'âme. M. Dupont offrait au P. Libermann un cas particulièrement intéressant mais complexe : désirs véhéments de perfection, incontestable générosité, filiale confiance mais aussi obstacles sérieux. M. Dupont risquait de s'illusionner gravement en prenant les poussées naturelles de sa sensibilité pour de secrètes et impérieuses sollicitations du Saint-Esprit et ses plans imaginaires de perfection pour le chemin que lui ouvrait le Seigneur. Certaines formules de la lettre qui ont une portée générale trouvent dans son cas une application directe : une sainteté de caractère est une sainteté presque nulle. Il importait que fût opérée en ce séminariste une conversion, qu'il passât du plan naturel où il évoluait encore à un plan surnaturel, qu'il comprît que la sainteté est œuvre de grâce. Le P. Libermann le lui déclarait

1. *L.S.*, II, 477-478 et *N. D.*, II, 171-172. Lettre du 17 août 1840 à M. Dupont. « ... Les mortifications extérieures ne font point partie de l'esprit apostolique. »

2. *L.S.*, II, 571-572 et *N.D.*, III, 54-55. Lettre du 12 novembre 1841 à M. Dupont. « Pour le détachement des affections humaines, évitez aussi les illusions, car on confond quelquefois la pure vérité avec ces sortes d'affections. »

3. *L.S.*, II, 491 et *N.D.*, II, 176. Lettre du 16 décembre 1840 à M. Dupont. « ... Dans la perfection chrétienne, le principal et l'important n'est pas de savoir, de concevoir et de connaître, mais de faire. »

4. *L.S.*, II, 529 et *N.D.*, II, 480. Lettre du 19 juin 1841 à M. Dupont.

5. *L.S.*, II, 573-574 et *N.D.*, III, 56-57. Lettre du 12 novembre 1841. Ne pas confondre la hardiesse de l'esprit et la générosité de la volonté. La vraie générosité est celle qui puise son élan dans la volonté.

L.S., III, 387-392 et *N.D.*, VI, 159-162. Lettre du Vendredi-Saint à M. Dupont.

6. *L.S.*, III, 277 et *N.D.*, IV, 275. Lettre du 26 juillet 1843 à M. Dupont. « Tenez-vous prosterné devant Notre-Seigneur pour qu'il vous perce l'âme, qu'il la mine, l'accable et qu'il la traite selon son divin bon plaisir. »

7. *L.S.*, II, 528 et *N.D.*, II, 479. Lettre du 19 juin 1841 à M. Dupont.

8. *L.S.*, III, 153 et *N.D.*, III, 335. Lettre du 10 novembre 1842. « Il faut que vous vous mettiez dans une sainte et amoureuse patience intérieure. Ouvrez votre cœur devant Notre-Seigneur, afin qu'il voie vos besoins... »

sans ambages : « Dans l'état où vous êtes, vous avez très particulièrement besoin de veiller sur vous-même. Vous êtes dans un moment où vous risquez de fixer votre état intérieur et alors, si vous prenez cette habitude d'action, vous y resterez, et votre intérieur restera vide[1]. » C'est d'ailleurs ce que comprit M. Dupont qui en témoignera plus tard : « Au reste, il (le P. L.) attachait une très grande importance à ce que l'action surnaturelle de Dieu dans les âmes fût toujours hautement reconnue et proclamée. J'en citerai pour exemple de longues discussions que j'eus avec lui au sujet du traité de l'oraison de M. Courbon. Il trouvait que cet auteur était trop méthodique et semblait faire croire que par leurs propres industries les âmes pouvaient monter d'un degré à l'autre, et passer ainsi de l'oraison de méditation à l'oraison d'union et de contemplation. Notre vénéré Père avait à cœur de détruire les fausses idées que je m'étais faites à cette occasion et il s'appuyait surtout sur sainte Thérèse et saint Jean de la Croix[2]. »

La lettre prolongeait et précisait donc des entretiens que le Père avait eus avec M. Dupont sur le détachement, l'influence du caractère et les jugements. Pour la doctrine de l'article II : « Je me suis un peu étendu sur cet article et vous rapporte à peu près ce que je vous ai dit, dans les trois conversations dans lesquelles nous avons parlé de cette matière. J'y attachais et j'y attache encore maintenant une grande importance[3]. » Cette lettre, dans son ensemble, est confidentielle. Le Père le déclare expressément en terminant : « Je désire que vous ne montriez cette longue dissertation à personne ; non seulement je le désire, mais je le veux absolument ; c'est pour vous, mon cher, votre âme seule doit en profiter. Réduisez en pratique ce que je vous y dis comme théorie[4]. »

Pourquoi impose-t-il un secret si rigoureux ? Pourquoi interdit-il toute diffusion de ce message ? Ce n'est pas en raison de la doctrine exposée qui est vraie et sanctifiante, c'est plutôt en fonction des critiques mesurées, charitables mais fermes qu'il élève contre un auteur dont l'autorité s'imposait dans les milieux spirituels du temps, le milieu sulpicien d'abord, auteur dont les ouvrages étaient lus, conseillés, commentés. Le P. Libermann ne veut pas s'ériger, par discrétion, prudence et diplomatie, en censeur officiel de M. Courbon.

Mais qui était M. Courbon ?

1. *L.S.*, III, 91 et *N.D.*, III, 258. Lettre du 9 août 1842 à M. Dupont.
2. *N.D.*, II, 164. Déposition de M. Dupont du 3 août 1868.
3. *L.S.*, III, 106 et *N.D.*, III, 268. Lettre du 9 août 1842 à M. Dupont.
4. *L.S.*, III, 114 et *N.D.*, III, 274. Lettre du 9 août 1842 à M. Dupont.

2. *La spiritualité de Noël Courbon*

Noël Courbon, qu'on a parfois confondu avec un autre Courbon, supérieur des religieuses du diocèse de Lyon et très loué par le Cardinal Le Camus, était docteur en théologie de l'Université de Paris. D'après les Actes paroissiaux où figure sa signature, curé de Saint-Cyr, de 1697 à 1703, dans le diocèse actuel de Versailles. Il fut aumônier des Visitandines de Paris après saint Vincent de Paul. Il est mort en 1710[1].

Au terme d'une « chasse intéressante », le P. Marcel Viller a établi l'authenticité de seize ouvrages, publiés sans nom d'auteur. « Je suis persuadé, écrit-il, que l'enquête est incomplète. D'autres, plus patients, et mieux armés, iront beaucoup plus loin que je ne suis allé. Ils me dépasseront comme j'ai tenté de dépasser le bon chanoine de Cahors (chanoine Montaigne) qui m'a servi de guide. La lecture de Courbon m'a convaincu qu'il valait la peine d'être étudié. Si cette note pouvait servir de point de départ à un jeune pour une thèse sur Courbon, je n'aurais pas perdu mon temps et je crois que je ne lui ferais pas perdre le sien[2]. »

Parmi les seize ouvrages qui tous ont pour thème la vie intérieure, nous retenons ceux auxquels indéniablement se réfère le P. Libermann dans sa lettre et qui ont trait à l'oraison.

a. *Instructions familières sur l'oraison mentale pour ceux qui commencent à pratiquer ce saint exercice* (première série).

Instructions familières sur l'oraison mentale où l'on apprend les difficultés principales qu'on peut rencontrer dans le saint exercice de l'oraison (2e série).

Instructions familières sur l'oraison mentale en forme de dialogue, où l'on explique les divers degrés par lesquels on peut commencer et s'avancer dans ce saint exercice (3e série).

b. *Introduction à la vie intérieure en forme d'entretiens, ou explications familières des dispositions nécessaires au chrétien pour être intérieur et homme d'oraison.*

Ces deux ouvrages sont de 1685. « L'année 1685 semble l'année cruciale dans les publications de Noël Courbon. Il a achevé la

1. Marcel VILLER, *Noël Courbon* dans *Dictionnaire de Spiritualité*, Beauchesne, 1953, fasc. XVI-XVII, col. 2449-2452.

2. Marcel VILLER, *L'œuvre de Noël Courbon et les catalogues de librairie*, dans *Mélanges Joseph de Ghellinck, s.j.*, Museum Lessianum, Éd. Duculot, S.A., Gembloux, 1951, tome II, pp. 1036-1042.

synthèse de ses idées sur la vie intérieure et l'oraison. Et c'est aux ouvrages de cette année-là qu'il faut se reporter pour l'étudier : ils fournissent l'essentiel de sa doctrine et ce qui est le plus important à retenir [1]. » Noël Courbon a subi diverses influences : augustinienne, salésienne, thérésienne. Il a lu saint Bernard et saint Bonaventure. Par la traduction d'Arnaud d'Andilly, il a pris contact avec saint Jean Climaque. Il a exercé à son tour une influence considérable que Marcel Viller caractérise ainsi : « De tous les livres de son époque, et ils sont nombreux, qui traitent les mêmes sujets, ce sont les siens qui, à juste titre, sont les plus appréciés. Ils révèlent à la fois une science très sûre, puisée aux meilleures sources et une expérience consommée [2]. » « Les *Instructions familières* sur l'oraison mentale sont devenues classiques et elles méritent encore d'être lues. Avec des qualités pédagogiques remarquables de clarté et de sobriété, on y retrouve le bon sens et la prudence de l'auteur, sachant s'adapter aux âmes les plus simples. Même quand il traite des choses les plus ordinaires, il n'est jamais banal. Si dans celles qui exposent les degrés d'oraison, Courbon s'est arrêté spécialement sur l'oraison affective et sur l'oraison d'attention amoureuse à Dieu présent, c'est bien à cause de la parfaite compréhension de son temps et parce qu'il tenait compte de l'attrait des auditoires qu'il avait habituellement devant lui [3]. » G. Letourneau voyait en lui « l'un des meilleurs guides que l'on puisse suivre dans l'oraison [4] ». Ce succès, selon Marcel Viller, il le devrait à son éclectisme synthétique et à son irénisme apostolique. Le P. de Clorivière, dans ses *Considérations sur la prière et l'oraison*, et Faber, dans *Progrès de l'âme dans la vie spirituelle* (ch. XV : De la prière), ont largement puisé à cette source.

Marcel Viller qui n'ignore pas les critiques du P. Libermann à l'égard de son héros, ne les prend pas au sérieux et, d'un trait de plume, écarte un opposant qu'il juge impertinent, puisqu'il ose attaquer un tel maître spirituel. « Les réserves que se permet le Vénérable Libermann (*Lettres spirituelles*, 2e éd., tome 3, Paris, 100-106), et qui s'expliquent par une lecture rapide et une information hâtive des œuvres du curé de Saint-Cyr, manifestent à tout le moins l'influence réelle et continue de Courbon dans les milieux spirituels [5]. » C'est au nom de son expérience personnelle et de celle des âmes qu'il connaissait — nous dirions, expérience consommée — que le P. Libermann s'est permis de ne pas être d'accord

1. *Dict. de sp.*, col. 2450.
2. *Ibid.*
3. *Ibid*, col., 2451.
4. G.. LETOURNEAU, *La méthode d'oraison mentale du Séminaire de Saint-Sulpice*, Paris 1903, pp. 277-285.
5. *Dict. de Sp.*, col. 2452.

avec M. Courbon. Ce qu'il lui reproche avant tout, c'est de n'être pas fidèle à l'interprétation de l'expérience, à la lecture comparée des expériences. M. Courbon avait une information exhaustive de la littérature mystique, mais quelle fut la réalité, la profondeur de son expérience? Entre ces deux hommes, l'un, compilateur patient[1], conciliateur habile[2], vulgarisateur des grands spirituels, et l'autre, un maître aux fortes intuitions, un mystique vivant dans un climat constant de passivité, un directeur à l'influence charismatique, nous n'hésitons pas. Marcel Viller se constitue l'avocat de Courbon ; nous croyons avoir le droit d'être le défenseur de Libermann. Le conseil que nous retenons de M. Courbon, c'est de recourir aux maîtres.

3. *Le texte*

Ce long exposé sur l'influence du naturel et du caractère dans la sainteté est la seconde partie d'une longue lettre adressée à Eugène Dupont, dont voici la structure :

Art. I. *Désoccupation des choses extérieures*

L.S., III, 86-91.
N.D., III, 255-258.

Art. II. *Influence du naturel et du caractère dans la sainteté*

L.S., III, 91-106.
N.D., III, 258-268.

Art. III. *Des Jugements*

L.S., III, 106-114.
N.D., III, 268-274.

Nous reproduisons intégralement l'article second.

1. *Ibid.* col. 2451, Marcel Viller cite ce texte de Courbon : « C'est un excellent moyen pour acquérir l'habitude de se conserver en la présence de Dieu de s'appliquer à la lecture des livres qui traitent de la vie intérieure, comme les œuvres de sainte Thérèse et spécialement ce qu'elle dit de l'oraison de recueillement ; les œuvres de saint François de Sales, surtout son livre de *l'amour de Dieu ;* les œuvres de M. de Bernières, de Thaulère (*sic*) et de plusieurs autres qui ont écrit avec beaucoup d'onction et après une grande expérience » (*Pratiques pour se conserver en la présence de Dieu*, 3e pratique).

2. *Ibid.*, col. 2451. « Il (Courbon) n'ignore pas les difficultés ; mais il a cet art d'y répondre sans les exposer et sans aucune polémique ; de trancher d'un coup le débat par la doctrine d'un grand auteur... Cette habile façon de résoudre les problèmes, en dehors et au-dessus des querelles du temps, assurait aux ouvrages de Courbon une sérénité parfaite en les dégageant de l'élément polémique exposé à vieillir. »

Art. II. INFLUENCE DU NATUREL ET DU CARACTÈRE DANS LA SAINTETÉ

Quelle différence entre la doctrine de sainte Thérèse et celle de M. Courbon! Pour redresser les erreurs dans lesquelles je vous croyais sur l'influence de la nature et du caractère dans la sainteté, je vous posais les principes fondamentaux de la vie spirituelle. Toute la sainteté est en Jésus-Christ Notre-Seigneur ; dans notre nature, il n'y a que le péché, lorsqu'elle agit par l'inclination corrompue qu'elle tient d'Adam par le péché originel, ou action indifférente et nulle par rapport à notre sanctification, lorsqu'elle agit par principe de raison. Notre-Seigneur établit en nous sa sainteté par sa divine grâce. Toute sainteté en nos âmes ne saurait venir que de la grâce de Jésus, dans laquelle nous avons la communication de sa vie. Notre nature, avec toutes les forces qu'elle renferme, ne saurait jamais être capable de nous donner le moindre degré de sainteté. Nous sommes dans une entière dépendance de Notre-Seigneur, qui seul peut nous communiquer cette sainteté selon le bon plaisir de son Père céleste, et cela, quelle que soit notre nature. C'est cette vie de Jésus, cette grâce de vie qui est notre sainteté. Plus elle est développée, plus nous sommes sanctifiés. Nous n'avons aucun mérite en nous-mêmes. Jésus seul renferme tout mérite. C'est lui qui mérite en nous et dans les œuvres.

Il y a là deux excès à éviter : le premier, c'est de croire avec Luther, que tout notre mérite étant en Notre-Seigneur, il nous suffit de croire en lui pour avoir tout son mérite. Il faut une foi pratique animée de la charité, foi par laquelle nous adhérons à Notre-Seigneur dans nos œuvres et par nos œuvres. Le second excès, ce serait de mettre tout dans notre travail. Notre adhésion est nécessaire, et les mérites de Notre-Seigneur sont nuls pour une âme qui n'y adhère pas pratiquement par sa volonté. Mais en y adhérant par notre volonté et en réduisant en acte le mouvement de la grâce intérieure, ce n'est pas notre action ou adhésion qui a le mérite ; mais par elle nous attirons en nous le mérite de Notre-Seigneur, qui nous est appliqué de cette façon. De là, on voit que tout mérite et toute sainteté résident dans la grâce ; par conséquent, le plus ou le moins de vertu surnaturelle qu'il y a dans une âme, ne dépend pas du plus ou du moins de son travail, mais du plus ou du moins de la grâce qui y est, et dont l'acte procède.

Il faut travailler, il faut coopérer ; autrement, la grâce qui nous excite ne serait pas en nous, elle ne nous serait pas appliquée ; mais en travaillant, en coopérant, ce n'est pas notre travail, mais la grâce qui nous rend du mérite ; notre travail même serait stérile et inutile, si Dieu ne commençait par nous y exciter par sa grâce, si cette grâce ne nous poursuivait et ne nous aidait tout le temps de l'action, et n'achevait de nous faire terminer l'œuvre par ses poursuites.

Il faut que Dieu nous donne la grâce de volonté et la grâce de l'action, pour opérer. Cela nous montre combien notre nature est nulle et de peu de valeur. Or, si notre nature est ainsi nulle, de quel grand secours nous serait-elle pour un peu plus ou un peu moins de disposition à la vertu et à la piété? Tout ce qu'il pourrait y avoir de plus favorable dans ces dispositions, c'est qu'elles enlèvent des obstacles. Il y a des naturels qui renferment de grands obstacles, et d'autres dont le tempérament n'a pas les vices qui en mettent de grands. Ceux-ci obéissent plus facilement à la grâce divine ; mais c'est toujours la grâce seule qui opère,

et nous ne faisons que suivre par notre volonté et notre libre arbitre ses impressions, par le secours d'une autre grâce.

Tous les naturels peuvent arriver également à la perfection ; seulement, il est nécessaire qu'ils aient les grâces pour cela, grâces plus ou moins fortes, plus ou moins variées et proportionnées aux variétés des difficultés qui se rencontrent dans les différents naturels. Par là, je vous répondis déjà à l'idée de l'influence du caractère dans la perfection, et vous montrai qu'il ne peut influer que négativement, c'est-à-dire, en présentant moins d'obstacles.

Mais, pour éclairer davantage la chose, je vous expliquai ce que c'est que le caractère. C'est une forme ou modification de notre âme et une manière d'être qui modifie ses opérations. Cette modification est telle que, considérée en elle-même, elle ne peut apporter ni vice ni vertu, car ce n'est pas une modification essentielle et telle qu'elle apporte un changement dans la nature même de l'âme et dans la nature de son opération. Comme cette raison était un peu trop philosophique, je ne voulus pas lui donner trop de développements. Je conclus de là que le caractère ne peut pas être une cause positive et efficiente de la sainteté, puisque la sainteté est inhérente à l'âme, et fait un changement dans sa nature en s'y inculquant, ainsi que dans les opérations.

Notez bien que la sainteté est une chose positive donnée de Dieu, c'est la grâce sanctifiante ; son augmentation est positive, c'est une plus grande abondance de la grâce sanctifiante. Or, comment cette sanctification de l'âme, qui n'est qu'une manière d'être, peut-elle donner ce bien positif? Comment cette manière d'être naturelle peut-elle donner une chose positive surnaturelle?

Pour savoir en quoi et jusqu'à quel point le caractère influe dans notre sainteté, il faut considérer que l'âme, par elle-même et dégagée du corps, n'aurait pas cette forme morale que nous appelons caractère. Il provient de l'union de l'âme avec le corps, c'est le tempérament qui y influe beaucoup, et qui en fait la variété. De là, le caractère détermine une certaine forme dans les opérations sensibles de l'âme, et la modifie dans son action sensible ; il n'a donc d'influence directe que sur la partie inférieure, et il ne peut par conséquent en avoir de directe sur la sainteté ; au contraire, la grâce agit directement dans la partie supérieure de l'âme, c'est là que réside Notre-Seigneur par la grâce sanctifiante, pour en dominer la partie inférieure et sensible.

Aussi, vous disais-je, le caractère a sa grande influence dans les commencements, lorsque nous sommes dans un état sensible ; mais, plus tard, quand nous avons acquis la domination sur nos sens, quand nous ne leur sommes plus assujettis, quand l'âme est dans un état où ses opérations sont plus intellectuelles, vous ne verrez plus tant cette teinte du caractère ; il n'aura plus qu'une petite influence, il sera sous la domination de la grâce, il paraîtra alors ce qu'il est, une simple forme ; la sainteté alors sera plus grande, parce que la grâce aura plus d'étendue dans l'âme et y sera dominante. Dans les commencements, le caractère domine davantage et paraît dans toute son étendue, parce que l'action de l'âme et, par conséquent, l'opération de la grâce est toute dans les sens. C'est pourquoi le caractère se manifeste davantage et y met toute sa teinte ; aussi la sainteté est moindre. Plus le caractère influe, moins les actions sont saintes ; moins il influe, plus elles sont saintes.

Le caractère naturel est toujours vicieux plus ou moins : il participe

avec la chair aux vices de la chair, et cela vient de ce qu'il est intimement lié avec les organes de péché. Le péché réside dans notre chair, dont il provient, et par elle dans nos sens ; par conséquent, ceux-ci doivent influer sur notre caractère. En outre, il est lié étroitement avec notre tempérament et, de là, renferme les vices et les défauts qui y tiennent, comme la tristesse, etc...

Plus l'âme se laisse aller à ces vices, plus le caractère les contracte fortement, car l'habitude donne la forme. Tenez un arbre, une baguette longtemps pliés, ils resteront courbés. Mais lorsque la grâce prend le dessus, elle change une bonne partie du caractère, elle donne à l'âme des habitudes saintes, et, par là, elle prend une certaine forme et manière d'être dans son action, par exemple, la paix, le calme, la gaieté douce, etc. Elle ne détruit pas entièrement la forme naturelle, parce que cette forme tient à la constitution du corps et à l'union de l'âme avec le corps ; mais elle la modifie en partie. De là, il ne faut pas se répéter si facilement : je ne peux pas faire autrement, c'est mon caractère. Il faut faire dominer la grâce ; elle changera le caractère quant à ses vices et défauts, et le modifiera quant à son état naturel.

De tout cela, que conclure ? Quand on a à diriger une âme, il faut commencer, et c'est là le principal, à concevoir son état intérieur surnaturel, l'état de la grâce et son action dans cette âme ; considérer ensuite l'adhésion de cette âme à la grâce qui est en elle ; voir jusqu'à quel point la vie de Notre-Seigneur, la grâce divine, est dominante dans cette âme et dans ses opérations. Cette première considération est de la plus haute importance. Si vous connaissez bien l'état d'une âme, l'opération de Dieu en elle et le pouvoir d'action de la grâce, vous avez pénétré presque dans tous les desseins de Dieu sur elle.

Mais ce n'est pas tout : il faut voir ensuite son opposition, les obstacles que la grâce y trouve. C'est là qu'il faut considérer l'action de cette âme, son caractère, ses vices et ses défauts. Si ces obstacles sont extraordinaires, il faut une grâce extraordinaire, et cette grâce étant extraordinaire, mène ordinairement bien loin, et c'est ce qui fait qu'on dit : voilà qui va bien avant, parce qu'elle a un caractère grand, vif, ardent ; mais on ne fait pas attention à la grâce qui a soufflé dans ce caractère, et qui seule fait tout. Combien de caractères extrêmement ardents se donnent à Dieu, et le servent avec de grands désirs de bien faire et de parvenir à la sainteté, et ne vont pas très loin, et d'autres naturellement mous qui, animés par la grâce, avancent grandement.

Examinez bien le saint Évangile et saint Paul, et vous n'y trouverez nulle part qu'on vante les beaux caractères comme faits pour être de grands saints ; mais, à chaque page, on y répète que la grâce fait tout ; on y abaisse la nature et on la met bien bas. Saint Paul dit, dans un passage, qu'aucun homme ne doit se glorifier devant Dieu comme étant quelque chose : tout ce qu'il a, dans l'ordre surnaturel, il le tient de la grâce divine : *Quis te discernit?* dit-il, c'est-à-dire, en quoi te distingues-tu au-dessus des autres par ta perfection surnaturelle ? Qui voit en toi plus que dans les autres, pour que tu puisses te glorifier ? *Quid habes quod non accepisti?* Quelle perfection de sainteté as-tu qui ne t'ait été donnée d'en haut par la divine grâce ? *Si autem acceperis, quid gloriaris, quasi non acceperis?* Voilà un passage qu'on peut adresser à tous ceux qui se glorifient dans la richesse de leur naturel et de leur caractère. J'ai l'idée que saint Augustin l'emploie contre Pélage.

Enfin, pour faire avancer une âme, il faut toujours la ramener au principe de sainteté qui est en elle, à la grâce divine, et tendre à la rendre docile, et à faire triompher de plus en plus en elle cette grâce céleste. Si vous voulez travailler sur son caractère et la disposer à entrer dans les vues de Dieu, au lieu de lui résister, entrez dans ses vues et sa manière d'être, et, peu à peu, son caractère recevra le pli et suivra la grâce divine, et celle-ci y établira la sainteté. Si vous voulez donner de l'action au caractère, et faire embrasser le bien à une âme, selon toute l'étendue des forces de son caractère, de sa vivacité, etc... prenez-la par l'imagination qui met en jeu le caractère et lui donne un grand développement. Par là, vous ferez adhérer à Dieu tant que vous pourrez vous rendre maître de l'imagination, et tout tombera lorsque le jeu de l'imagination cessera, à moins qu'on ne soit parvenu dans l'intervalle à faire entrer l'âme dans un état plus solide, où elle se rend plus docile à la grâce, et où la grâce agit sur elle plus fortement. Avant qu'elle en soit arrivée à ce point, la sainteté est bien médiocre dans l'âme. Une sainteté de caractère est une sainteté presque nulle, parce que la grâce y est pour peu de chose. Toute cette méthode semble consister en ce qu'on entretient l'âme dans ce jeu d'imagination, afin qu'elle reste dans sa bonne disposition, et que la grâce y opère peu à peu la vertu, et qu'enfin établie solidement, elle acquière du réel, non par sa nature, mais par la grâce.

Par tout cela, il est facile de voir que le caractère et le naturel ne sont pour rien dans notre oraison ; le caractère et le tempérament peuvent être des obstacles, par suite du péché originel qui, ayant mis le désordre dans notre nature, infesté la chair et perverti le caractère, fait de tout cela un grand empêchement à l'oraison ; mais il est impossible que le caractère et le naturel influent formellement ou positivement dans l'oraison : celle-ci, en effet, nous unit à Dieu, et la grâce seule, à l'exclusion de notre nature, peut nous procurer cette union.

A propos de cela, vous en êtes venu à la différence de la doctrine de sainte Thérèse, qui semble tout donner à la grâce, et de celle de M. Courbon, qui semble beaucoup plus mettre dans la nature. Lequel des deux est préférable? Je vous dis que c'est sainte Thérèse, à la doctrine de laquelle il faut tenir beaucoup plus qu'à celle de M. Courbon, que je trouve répréhensible en plusieurs points. Sainte Thérèse est approuvée de l'Église, et M. Courbon est du goût de certains particuliers seulement.

Dans l'ordre de la grâce, il y a plusieurs choses qui se combinent et qui, par conséquent, nous empêchent d'y suivre l'ordre et l'enchaînement que Dieu met dans ses œuvres, parce que nous ne connaissons pas toujours toutes ces choses qui se combinent ensemble, ni le degré de chacune d'elles. Ces choses sont : 1° la prédestination éternelle de Dieu sur chaque âme, sur son degré de gloire et son degré de grâce ; 2° la malice de l'homme qui s'oppose à cette grâce, je veux dire le degré de cette malice ; 3° la volonté humaine avec ses différents penchants et affections, qui répond plus ou moins à cette grâce divine ; 4° le caractère, le tempérament et les dispositions intérieures de chacun, ce qui apporte de si grandes modifica-

tions à l'action de la grâce ; 5° les circonstances extérieures dont le sujet est environné. Tout cela influe considérablement sur les âmes, et produit des variations sans nombre dans leur état intérieur.

4. *L'analyse*

C'est occasionnellement que le P. Libermann expose sa conception des rapports du caractère et de la sainteté. La doctrine qu'il présente est une critique des idées de Noël Courbon sur l'oraison. Cette critique, il l'émet en fonction de sa propre conception des relations de la nature et de la grâce. Il reproche à cet auteur : 1° de trop accorder à la nature : « Il semble beaucoup plus mettre dans la nature » (100-264) [1] ; 2° d'être trop systématique (101-265) [2]. Cette erreur de principe et de méthode entraîne Noël Courbon à une conception inexacte de l'oraison. « Je n'ai jamais vu la suite des choses telle qu'il la dépeint, et je doute que jamais elle ait été vue ainsi » (101-265).

Après la critique d'un auteur de spiritualité qui n'est pas un maître spirituel, le P. Libermann traite le problème en lui-même. Il explique avec autant de modestie que de netteté comment il comprend et comment il faut comprendre l'influence du caractère dans la genèse de la sainteté et, à la lumière de ces principes, les conclusions qu'il importe de déduire.

Le P. Libermann définit le caractère, son rapport avec le tempérament et recherche l'influence de l'un et de l'autre sur la sainteté. Il est deux éléments humains qui entrent en jeu par une combinaison complexe : le naturel ou tempérament (structures somatiques) et le caractère (structures psychologiques). Il les distingue soigneusement tout en ne les séparant pas. Le caractère est « une forme ou modification de notre âme et une manière d'être qui modifie ses opérations » (94-260). Le caractère dépend intimement du tempérament. « Il provient de l'union de l'âme avec le corps, c'est le tempérament qui y influe beaucoup, et qui en fait la variété » (95-261). Du caractère sont soulignés presque exclusivement les aspects négatifs. « Le caractère naturel est toujours vicieux plus ou moins : il participe avec la chair aux vices de la chair, et cela vient de ce qu'il est intimement lié avec les organes de péché. Le péché réside dans notre chair, dont il provient, et par elle dans nos sens... » (96-261 et 262).

1. Dans cette analyse, pour simplifier les références et rendre cependant très facile la vérification des textes, nous indiquons deux chiffres, le premier renvoie aux *L.S.* et le second aux *N.D.*

2. Cf. 1re partie, ch. VI : *Le Refus des Systèmes*.

Quelle influence exerce le caractère sur le développement de la sainteté ? Une influence seulement *négative*, par les obstacles qu'il crée à la grâce (95 et 100-260 et 264) ; toujours *indirecte* (95-261) ; surtout *dans les commencements* parce que le sensible est prédominant (95-261).

La sainteté, quant à elle, est essentiellement surnaturelle dans son origine et ses effets. Elle est positive et possible pour tous les caractères. Elle est *surnaturelle* dans son origine puisqu'elle est la communication de la vie de Jésus en nous par la grâce (91-258) et notre adhésion à cette grâce par la foi et l'amour (92-259). Plus abondante est cette communication, plus élevée est la sainteté qui est toujours une participation à la sainteté de Jésus, sainteté de dépendance (92-259). Cette grâce agit sur la volonté pour l'incliner à l'action (grâce de volonté), puis dans la réalisation de l'action (grâce d'action) (93-259). C'est le *velle et perficere* de saint Paul, (*Ph* 2, 13). Elle est inhérente à l'âme, est une cause positive et efficiente de sainteté (94-260) et est assez puissante pour nous transformer (94-260). Par cette grâce, la sainteté est *possible* dans tous les naturels ; la seule différence entre eux est qu'ils ont un besoin plus ou moins grand de la grâce. La grâce que Dieu leur envoie est proportionnelle à ces besoins (94 et 97 et 260). La grâce change-t-elle le caractère ? Sans le modifier fondamentalement, sans détruire entièrement la forme naturelle, elle le transforme néanmoins en substituant aux habitudes anciennes des habitudes nouvelles qui permettent de nouveaux modes d'action (96 et 97, 262 et 263).

Le P. Libermann ne se contente pas d'exposer cette doctrine ; il est soucieux d'en établir la vérité. Elle est prouvée par l'Écriture (98-263), l'Évangile et saint Paul qui affirme que l'ordre surnaturel repose sur la grâce et uniquement sur elle, grâce qui exige notre coopération car « il faut travailler, il faut coopérer » (93-259) ; elle est conforme à la tradition théologique augustinienne (99-263) et à l'enseignement des mystiques, sainte Thérèse d'Avila (100-264). Elle est vérifiée dans l'expérience. « Il faut une vie intérieure pour connaître ces choses, une grâce de l'Esprit-Saint et l'expérience ; il faut une connaissance expérimentale et non spéculative » (105-267 et 268). Cette conception surmonte et l'optimisme de Pélage et le pessimisme de Luther (98-263), en évitant tout quiétisme (93-259).

Après le rappel de ces principes, le P. Libermann tire trois séries de conclusions, la première sur la structure de l'oraison, la seconde sur la méthode de direction, la troisième sur les vrais critères de la sainteté.

L'oraison est œuvre de grâce. « Le caractère et le naturel ne sont pour rien dans notre oraison » (100-264). Liée à la grâce dans son principe, l'oraison est fonction de son développement ; elle se situe d'abord dans les sens (oraison passionnée), puis dans la partie supérieure (oraison calme) (101-265).

Si l'on veut aider efficacement une âme dans sa marche vers Dieu, le principal est de considérer son état intérieur surnaturel et son degré d'adhésion à la grâce ; de déceler les obstacles qu'elle rencontre (97 et 98 ; 262 et 263) ; de ramener toujours cette âme à la grâce, de la rendre docile à cette grâce et de la faire triompher en elle (99-263). Il faut tenir compte du caractère et, plutôt que de lui résister, l'exploiter et ne pas hésiter à se servir de l'imagination (99-263). Le directeur, au lieu de chercher à constater l'application d'un système dans un cas particulier, suivra le mouvement de la grâce dans cette expérience concrète (101 et 102-265). Le P. Libermann, dans une vigoureuse synthèse, énumère, en les classant, les divers ordres de causalité : prédestination de Dieu, opposition à la grâce, efforts de la volonté, influences du caractère et du milieu (102 et 103-265 et 266).

Enfin, dans la logique de cette doctrine, on possède les vrais critères pour juger la valeur d'un système de spiritualité et pour apprécier le degré de sainteté. La valeur d'un système ne découle pas de son adaptation à notre caractère : « Tel système de spiritualité me plaît, il paraît juste à mon esprit ; donc il est vrai » (105-267). Dans le prolongement de cette idée du P. Libermann, nous dirions qu'est vrai et bon pour nous le système qui ne va pas dans le sens de nos tendances naturelles mais celui qui exige le plus de nous. C'est ainsi que le système ignatien forgera des volontés faibles mais rendra plus autoritaires encore des caractères déjà naturellement dominateurs et poussera en eux jusqu'à l'extrême leur volonté de puissance. *Très mal compris*, il rejoindra le nietzschéisme. Le degré réel de sainteté d'une âme correspond au degré de la grâce et ce n'est pas la plus ou moins grande ardeur naturelle qui nous le révèle. Ce critère se retrouve et dans l'évolution de la sainteté et dans son terme. Aux principaux moments de l'itinéraire : « Plus le caractère influe, moins les actions sont saintes ; moins il influe, plus elles sont saintes » (96-261). A la fin de l'expérience : « Une sainteté de caractère est une sainteté presque nulle, parce que la grâce y est pour peu de chose » (99-264).

Telles sont les idées maîtresses que contient ce document magistral. Nous nous sommes borné à les présenter dans un ordre plus logique que ne le comportait l'allure assez détendue d'une lettre. Il nous reste à saisir la signification de cette importante doctrine.

5. *Vision libermannienne*

Comment caractériser cette doctrine dans laquelle sont engagés des « principes fondamentaux » (91-258)?

Elle est d'abord radicalement *surnaturaliste*. Toute sainteté, dans ses débuts, dans ses phases successives, dans son achèvement, réside dans la grâce (93-259) et c'est toujours la grâce seule qui opère en sollicitant notre coopération (94-260). L'argumentation est rigoureuse. Les moyens sont adaptés à la fin : des moyens surnaturels sont organiquement et vitalement nécessaires pour une fin surnaturelle (95-261) et des grâces extraordinaires sont indispensables pour des situations extraordinaires (98-262). Dieu, par le jeu très souple de sa grâce multiforme, agit avec une absolue et transcendante liberté qu'aucun facteur humain ne détermine. Le P. Libermann se refuse à penser que la grâce obéisse à un ordre immuable et à un enchaînement suivi.

De la lecture un peu rapide de ce texte, certains théologiens humanistes concluraient au *pessimisme* de cette vision anthropologique. Ils s'arrêteront à méditer ces déclarations incontestablement sombres de résonance augustinienne et pascalienne : notre nature est nulle et de peu de valeur (93-259) ; le caractère naturel est toujours vicieux plus ou moins (96-261) ; la nature est à abaisser et à mettre bien bas (98-263). Le caractère n'a d'influence que négative. Les ordres de la nature et de la grâce ont des lois différentes (102-265). Il est cependant un correctif placé dès le début de l'exposé et à dessein : « Dans notre nature, il n'y a que le péché, lorsqu'elle agit par l'inclination corrompue qu'elle tient d'Adam par le péché originel, ou action indifférente et nulle par rapport à notre sanctification, lorsqu'elle agit par principe de raison » (91-258).

Le P. Libermann attend peu de la nature, bien qu'il reconnaisse qu'il y a des caractères extrêmement ardents, aux grands désirs (98-263). Il voit les obstacles qu'elle dresse devant la grâce. Par sa foi en la puissance de la grâce, il nous introduit dans un *climat pascal:* la grâce est positive et positive est son augmentation (95-260) ; elle prend le dessus (97-262) et domine les forces naturelles (96-261) ; les caractères mous — nous dirions, apathiques, amorphes, — donc les plus pauvres, avancent grandement (98-263) et la vie spirituelle s'organise en des états solides (100-264). A défaut d'optimisme, de larges perspectives d'espérance sont ouvertes.

En fait, ce qui nous frappe, c'est *son réalisme spirituel* fondé sur l'expérience et formulé dans cette phrase qu'aurait pu signer Descartes : « Nous ne devons pas croire vrai ce qui est conforme à ce goût de notre esprit (pour un ordre systématique), mais ce qui est

selon la vérité et prouvé par l'expérience » (101 et 102-265). C'est à la connaissance expérimentale qu'il convient de se référer pour étudier des problèmes de vie (105-267). Pour appuyer ses assertions, Libermann cite « l'exemple terrible » d'un jeune homme qui a perdu la foi en attribuant à la nature ce qui vient de la grâce. « En commençant, il donne trop d'influence à la nature, et il finit par lui attribuer toute la vertu des saints » (106-268). Il note aussi que dans l'Écriture, on ne vante pas les beaux caractères comme faits pour être de grands saints (98-263). Ce réalisme affleure constamment et inspire les aspects complémentaires de la doctrine : influence du tempérament sur le caractère et du caractère sur la sainteté ; insertion de la grâce dans les zones psychiques ; phases du développement où, dans la réduction progressive du sensible, on suit l'emprise de la grâce (95-261). Ce réalisme qui structure la doctrine commande la méthode : connaissance de la situation exacte de l'âme (97-262) et des facteurs complets d'une expérience spirituelle (102-266) ; utilisation des processus psychiques les plus inférieurs, du dynamisme le plus déconcertant, celui de l'imagination (99-263).

Ce réalisme qui se veut intégralement fidèle à la totalité de l'expérience débouche sur *un univers pluraliste*. La variété des caractères (93-260) qui dépend de la variété des tempéraments (95-261), qui nécessite la variété des grâces, aboutit à la variété des saints.

Cette doctrine libermannienne est remarquable par son équilibre dans la présentation de la thèse, dans la critique toujours nuancée, objective et impartiale de M. Courbon qui reçoit des éloges (102-265 et 105-268). Nous rapprochons de ces pages si denses auxquelles il ne manque que l'éclat du style pour illuminer leur austérité, cet aphorisme de Pascal : « Pour faire d'un homme un saint, il faut bien que ce soit la grâce, et qui en doute, ne sait ce que c'est que saint et qu'homme[1]. »

III. LA GLOSE DE LA RÈGLE

La *Glose* de la Règle a été faite par le P. Libermann à ses novices de La Neuville en 1845-1846, année du noviciat du P. Lannurien. Ce dernier a pris des notes pendant les conférences, c'est le texte que nous possédons ; elles concordent avec celles qu'avait rédigées, de son côté, le P. Jérôme Schwindenhammer, frère d'Ignace. La

1. *Pensées*, 508, p. 561, éd. Br.

concordance de ces deux textes est garantie de leur exactitude ; les notes du P. Lannurien sont toutefois plus étendues. Il ne semble pas que le Fondateur ait revu ce texte. La pagination est celle du texte dactylographié.

1. *Le zèle et le caractère*

a. Le zèle vrai et le zèle imaginaire (p. 115)

« Ce qui distingue le vrai zèle du zèle qui n'est qu'un effet de l'imagination ou du naturel, c'est que le vrai zèle est accompagné du calme, de la douceur, de l'humilité et de la constance au milieu des difficultés ; le zèle imaginaire, au contraire, met le trouble dans l'âme et lui inspire des sentiments d'élévation et de vanité, porte ceux qui l'ont, à se comparer aux hommes apostoliques, les plus éminents, à faire de grands projets imaginaires, des châteaux en Espagne, à s'attirer l'estime d'autrui, à parler de soi-même ; et porte aussi à l'aigreur, à déclamer et à s'emporter contre les auteurs du mal ; puis au découragement, si tout ne réussit pas selon les vues que l'imagination s'est tracées. Le vrai zèle est paisible, humble et constant ; il ne s'irrite point, mais il porte à prier pour les âmes qui sont dans le péché, à s'offrir à Dieu pour elles, et pour porter sur soi la dette de leurs crimes ; il sanctifie l'âme, l'autre ne sanctifie pas. Le missionnaire, qui est animé du premier, s'unit toujours de plus en plus à Dieu, agit de plus en plus constamment pour Dieu. Celui qui est animé du second, s'éloigne de Dieu, au contraire, parce qu'il ne s'occupe que des fantômes de son imagination ; il perd la paix et ne trouve plus de goût dans l'oraison. Il faut donc tendre à acquérir le zèle saint et surnaturel qu'ont eu les hommes vraiment apostoliques, et réprimer les mouvements désordonnés de notre imagination, ne point nous laisser aller à faire des châteaux en Espagne ; mais nous disposer à être immolés et sacrifiés à la gloire de Dieu, quand il le voudra, et attendre, en paix, les moments qu'il jugera convenables. Voilà la marque d'un zèle véritable, on a la paix dans l'âme. Le zèle pur est un effet de la grâce, un mouvement de Dieu, et, par conséquent, son action doit être conforme à celle de Dieu. »

b. Les marques du zèle de caractère (pp. 124-125)

« Voici les marques auxquelles on peut reconnaître que le zèle vient du caractère et d'un principe naturel :

1. Quand il est accompagné de raideur... La force qui peut être si utile, étant bien dirigée, peut devenir la source de maux épouvantables, quand elle n'est dirigée que par un principe humain et naturel ; alors elle se porte avec violence contre tout ce qui blesse l'amour-propre, que ce soit le bien ou que ce soit le mal : telle a été la source des grands maux que Luther a fait dans l'Église.
2. L'amour-propre ; lorsqu'en agissant, on s'élève au-dessus des autres, qu'on veut les dominer pour sa propre gloire et sa propre sanctification...

3. L'esprit d'opposition : cet esprit d'opposition est un moyen infaillible d'empêcher la réussite du zèle ; et cela est dans la nature des choses... Dans les œuvres du zèle, il s'agit d'entraîner les âmes ; il faut donc les attirer à nous, pour nous les unir et les entraîner ; et non point les frapper, les blesser et les éloigner de plus en plus de nous...
4. Quand il nous saisit par l'esprit et l'imagination et nous met dans le trouble ; quand, au contraire, il est produit par la grâce, ses mouvements viennent du cœur, et il est accompagné de la paix. »

2. *Les systèmes de spiritualité et le caractère* (p. 126)

« On pèche contre la prudence, quand on suit, dans le choix des moyens, un système fondé sur son caractère. Ainsi, il y a des personnes à caractère ardent, qui choisissent toujours les moyens violents ; d'autres les moyens doux ; d'autres veulent toujours le parti mitoyen. Il ne faut point de système, mais prendre, pour chaque chose, le moyen qui lui est le plus propre, et l'employer de la manière qui est la plus convenable pour qu'il atteigne sa fin. »

3. *Caractère et pédagogie* (p. 122)

« Avec des personnes vives et ardentes, il ne faut point un air froid et complexe : cela leur inspirerait de l'éloignement et peut-être de l'aigreur ; et, au contraire, avec des personnes froides, réfléchies, habituées à ne juger et à n'agir que par raisonnement, on ne fera rien qui vaille, si l'on veut trancher et emporter tout par la vivacité. Il faut donc examiner le caractère, la manière d'agir et de sentir des personnes avec lesquelles on veut traiter, et s'y conformer : c'est par là qu'on aura influence sur elles, qu'on les dominera, qu'on les gagnera. »

4. *Caractère et prédication* (p. 164)

« Expliquer, développer les mêmes vérités d'une manière différente, selon la différence des caractères et des dispositions. »

5. *Caractère et péché* (p. 149)

« Les défauts naturels de caractère ne sont pas des péchés, mais ce sont des suites du péché ; ce sont aussi des occasions de péché et comme des instruments par lesquels nos concupiscences nous portent au péché. Nous devons avoir soin de les combattre, pour cette raison, et encore parce que ces défauts de caractère, ainsi que les manies, choquent davantage les gens du monde que les péchés, et, par suite, les éloignent de nous et nuisent au succès de notre ministère... »

La critique interne, à défaut de la critique externe, prouverait l'authenticité libermannienne de ces développements : même vocabulaire, même rythme de la phrase et même mouvement de l'exposé, mêmes thèmes, même méthode, prédilection pour la méthode comparative. Sur le plan doctrinal, nous retrouvons la préoccupation dominante de voir dans la grâce et la grâce seule la cause de la sainteté et le principe directeur de la sanctification, de discerner dans les conduites humaines ce qui est inspiré par l'Esprit de Dieu et ce qui a sa source dans les tendances humaines, de ne pas suivre la pente de son naturel qui est rarement le chemin de la grâce. Dans ces textes s'affirme non moins le souci qu'il faut avoir de connaître les caractères des hommes auxquels on s'adresse afin d'employer une méthode qui sera plus efficace pour les comprendre, les atteindre, les gagner et les transformer.

Chapitre V

LA SAINTETÉ ET LE CARACTÈRE
CONCEPTION LIBERMANNIENNE DU CARACTÈRE

> « Plus le caractère influe, moins les actions sont saintes ; moins il influe, plus elles sont saintes ».
> *L.S.*, III, 96 et *N.D.*, III, 261.
>
> *Lettre du 9 août 1842 à M. Dupont.*

Par l'analyse des textes que le chapitre précédent a rassemblés, nous voyons s'affirmer en des positions très fermes la conception des rapports de la sainteté et du caractère. Dans ce nouveau chapitre, en recourant à la méthode synthétique, nous apprendrons du P. Libermann quelles sont, selon lui, les composantes du caractère, quelles sont ses incidences dans le domaine de la grâce, quelles sont enfin les possibilités et les limites de l'évangélisation du caractère.

I. LES COMPOSANTES DU CARACTÈRE

N'attendons pas du P. Libermann un traité tel que nous en présentent nos caractérologues modernes. Nous pouvons cependant relever des remarques sur plusieurs composantes du caractère. Il insiste surtout sur les facteurs héréditaires, somatiques, climatiques et ethniques.

1. *Les facteurs héréditaires*

> « ...Le tempérament se communique de père en fils, ou plutôt de la mère à l'enfant... »
> *N.D.*, VII, 208.
>
> *Lettre du 14 juin 1845 à M. Guibou.*

Il est amené d'abord à réfléchir sur l'hérédité en se posant le problème de l'exclusion des enfants illégitimes de la vie sacerdotale

ou religieuse. Dans une longue lettre à M. Guibou, il écrit : « Vous êtes étonné, sans doute, de ma longue dissertation sur ce sujet ; mais voilà trois ans que cet objet me préoccupe. Je suis profondément affligé de voir ces enfants exclus de la vie religieuse ; impuissant comme je suis, je ne puis rien faire pour eux ; mais je ne conçois pas comment, jusqu'à présent, personne ne s'est occupé de procurer à ces pauvres âmes le bonheur dont elles ont un besoin beaucoup plus grand que les autres. Elles sont bien plus exposées parce qu'elles sont isolées et n'ont pas de motifs si puissants de se bien conduire, n'ayant pas de parents à déshonorer par leur conduite mauvaise[1]. » Il ne comprend pas la sévérité des règles ecclésiastiques sur ce point et il est persuadé que les préjugés du monde, pour une large part, les ont dictées, mais elles lui paraissent peu en rapport avec l'esprit de l'Évangile. « Je trouve là-dedans un véritable contresens, une pensée contradictoire à l'esprit de l'Évangile... On amalgamait l'esprit du monde avec l'esprit de Notre-Seigneur... Le monde reste toujours le monde ; et s'il est religieux, il mêle l'esprit mondain avec l'esprit religieux. Les fondateurs d'Ordres étaient obligés de céder aux préjugés du monde pour pouvoir réussir dans leurs desseins ; l'Église même était obligée de s'y conformer dans le choix de ses prêtres, de peur de les rendre méprisables. Mais, dans le moment où nous vivons, il n'y a plus de danger[2]. » En écartant ces sujets, n'obéit-on pas à la prudence? Le péché des parents, répond-il, n'est pas un péché originel. Il ajoute : « Tout ce qu'il y a de vrai en cela, c'est que la mauvaise conduite des parents annonce des penchants vers le mal ; or les penchants proviennent du tempérament, et le tempérament se communique de père en fils, ou plutôt de la mère à l'enfant, car je crois que c'est la mère plutôt que le père qui communique le principe du mal, l'enfant ayant été sustenté dans son sein et nourri de son lait[3]. » Encore faudrait-il distinguer, précise-t-il, les enfants nés d'une mère pervertie et les enfants nés d'une femme séduite. L'expérience n'est-elle pas décisive? C'est moins, reprend-il, leur origine qui détermine leur évolution que l'inexistence ou l'insuffisance de l'éducation. Il proteste contre une injustice sociale intolérable : « Le désordre dans ces malheureux provient de ce qu'ils sont délaissés ; leur éducation est mal soignée ; car très souvent ceux mêmes qui sont élevés dans les hospices ne sont pas si bien soignés, quant à l'éducation religieuse et à la formation du caractère, ni si bien surveillés pour les mœurs que le sont les enfants bien nés dans les pensionnats et les maisons d'orphelins

1. *N.D.*, VII, 207-212. Lettre du 14 juin 1845 à M. Guibou, p. 211.
2. *Ibid.*, 208.
3. *Ibid.*, 209.

et d'orphelines[1]. » Que faut-il admirer le plus, le courage lucide de ces critiques, l'élan de justice qui le traverse en le révoltant ou le souffle de charité chrétienne qui l'incline vers ces enfants du malheur, le dévoilement des causes réelles des perversions et sa foi en l'éducation ?

2. *Le tempérament*

> « ...L'influence excessive de l'organisation et du tempérament sur la partie sensible de l'âme et sur l'imagination... »
> *L.S.*, III, 478 et *N.D.*, VII, 204.
>
> *Lettre du 12 juin 1845 à M. N.*

Le P. Libermann est plus impressionné par l'influence des facteurs somatiques du tempérament sur le caractère. L'homme est un tout ; les facultés spirituelles dépendent, dans leur exercice, des facultés sensibles. « Les facultés sensibles sont en rapport avec les organes du corps, et ces organes étant défectueux et dans le désordre, font très mauvaise impression sur les facultés sensibles, les lient quelquefois et les embarrassent tellement qu'elles ne peuvent s'en tirer. Et lorsque ces défauts et ces désordres sont à un certain degré, les puissances spirituelles elles-mêmes sont tellement appesanties, liées et entraînées, qu'elles ont bien de la peine à se tirer de ce mauvais état, sans une grâce spéciale extraordinaire[2].» Les sujets aux prises avec ces difficultés, après des luttes épuisantes et vaines, concluent à une nécessité. « Il arrive qu'on se croit innocent de tout le mal que l'on fait, l'attribuant à une certaine nécessité, et alors on se laisse aller plus facilement[3]. » Devant ces situations délicates, il poursuit un double but : empêcher que s'instaure et se développe un complexe morbide de culpabilité, d'où une attitude de compréhension ; éviter que le sujet renonce à la lutte, en prétextant que toute résistance à tout moment est inutile, d'où une attitude d'espérance. Il savait, dans les cas donnés, pacifier une âme dont la responsabilité morale était inexistante ou très diminuée, en raison

1. *Ibid.*, 210.
2. *E.S.*, 233. *Complément des instructions sur l'oraison.*
E.S., 544. Grande influence de l'organisation sur les passions, la violence des impressions. *Instructions aux missionnaires, Appendice aux instructions.*
3. *E.S.*, 240. *Complément des instructions sur l'oraison.*

des poussées irrésistibles du tempérament. « Vous êtes donc toujours sur la croix, et c'est la chair qui est votre bourreau. Votre état, sans doute, est hors de l'ordre ordinaire ; mais je ne pense pas pour cela que vous lassiez vos directeurs. Je crois plutôt que, lorsque vous avez un directeur qui ne vous connaît pas, il vous lasse et vous accable plus que vous ne le lassez. On ne saisit pas ce qui se passe au-dedans, on ne distingue pas ce qui est impression, ce qui est imagination, et l'on ne voit pas ce qui est dans le fond de l'âme. On ne sent, on ne comprend pas l'impuissance de votre pauvre âme au milieu des attaques violentes de l'imagination, au milieu de cette incroyable perturbation des sens, et de l'empire qu'exercent sur votre imagination les impressions accablantes qui vous saisissent. On ne conçoit pas les liens qui environnent et qui garrottent votre âme dans ces moments pénibles. On ne considère pas assez, on ne comprend pas assez l'influence excessive de l'organisation et du tempérament sur la partie sensible de l'âme et sur l'imagination. C'est à cette malheureuse organisation et au tempérament qu'il faut attribuer les phénomènes singuliers qu'on aperçoit dans votre état, et qui, en effet, sont uniques dans leur genre. Voilà pourquoi tenez-vous au conseil que je vous ai donné de ne pas consulter trop de monde. Lorsque vous avez trouvé un directeur qui vous comprend, tenez-vous à lui, et n'allez pas en chercher d'autres [1]. » La multiplicité de directeurs qui envisageraient le problème concret dans des perspectives différentes et qui apprécieraient la culpabilité réelle diversement serait une cause supplémentaire de troubles. Il écrit à M. Beauchef : « Je suis certain que vous avez horreur du péché mortel. Votre confesseur du Séminaire est du même avis que moi. Ce qui vous prouve qu'il a raison, que votre affaire est purement organique, c'est que toutes les fois que vos nerfs sont agités vous êtes plus sujet à vos misères. Tâchez de vous tenir en paix et de ne pas vous laisser maîtriser par les impressions [2]. » Son expérience personnelle fournissait au P. Libermann des informations sur le rapport psycho-somatique qu'aucune étude théorique n'aurait pu lui donner.

3. *Le climat*

Le terrain principal d'opération de sa Congrégation fut l'Afrique. Il fut donc amené à considérer les incidences de climat sur le caractère. Les climats chauds rendent excitable, impressionnable, susceptible. « ...L'impressionnabilité qu'ils (ces climats) produisent est

1. *L.S.*, III, 477-478 et *N.D.*, VII, 203-204. Lettre du 12 juin 1845 à M. N.
2. *N.D.*, VI, 165. Lettre du 7 avril 1844 à M. Beauchef.

d'une nature très vive et irritante ; or, outre que toutes ces impressions sont mauvaises dans leur nature et dans leurs formes, elles portent beaucoup sur l'imagination et les passions... Quoiqu'elles soient organiques et qu'elles proviennent de l'influence du climat, ces impressions ne laissent pas pour cela de renfermer tout ce mal pour une âme qui s'y laisse entraîner, ou qui, malgré la sensation qu'elle éprouve, n'oppose pas à ces impressions le calme intérieur et une opposition au moins passive, la meilleure, peut-être, dans le plus grand nombre de cas[1]. » A M. Gallais, il écrit : « Dans ces pays chauds, on est porté par nature au relâchement. La régularité tiendra tête à cette espèce de tentation qui détraque les ressorts de l'âme... Il paraît que dans ces pays d'Afrique, il y a un défaut auquel on est porté encore, c'est une espèce d'aigreur et d'irritation. Veillez à cela et tâchez de modérer le mouvement de votre esprit ; il faut éviter de parler dans ces moments d'agitation, si on a à craindre que l'aigreur puisse se manifester[2]... » « Je suis persuadé, écrit-il à M. Boulanger, que le climat africain est pour quelque chose dans l'esprit de suspicion et les fausses idées que quelques-uns de nos chers confrères se font de nous, et dans cette espèce de susceptibilité qui les mécontente facilement contre nous[3]. » Le P. Libermann se serait intéressé aux recherches de climatologie qui s'amorcent de nos jours. On peut louer son intuition, là encore.

4. *Le facteur ethnique*

« ...Ardeur impatiente... si naturelle aux Français... »

N.D., IX, 342.

Lettre du 22 novembre 1842 à Mgr Truffet.

La psychologie particulière des peuples retenait son attention et il voyait dans cette dimension ethnique une composante non négligeable du caractère. Écrivant à Mgr Truffet et lui parlant du P. Lannurien, il déplore qu'« il ait encore un peu de ce trop d'ardeur impatiente, qui est si naturelle aux Français[4]. » Il ne peut promettre au P. Laval, toujours seul à l'Ile Maurice, de lui envoyer des Irlandais. « ...Les Irlandais ne sont pas assez généreux pour renoncer

1. *E.S.*, 511-512. *Instructions aux missionnaires*, ch. v : De l'union de l'âme à Dieu.
2. *N.D.*, X, 160-161. Lettre du 12 avril 1848 à M. Gallais.
3. *N D*, XII, 464. Lettre du 13 novembre 1850 à M. Boulanger.
4. *N D*, IX, 342. Lettre du 22 novembre 1842 à Mgr Truffet.

à tout, comme cela nous est nécessaire[1]. » Il pense que « les prêtres belges cadrent davantage avec les Français que les Irlandais[2]. » Les Romains ont conquis son cœur et sa sympathie. Il en trace un portrait des plus flatteurs à son frère, et, dans cette analyse, il les compare aux Français. « Maintenant, il faut vous dire un mot du peuple de ce pays. Je vous prie de ne pas croire ce qu'en disent nos esprits critiques de France. On voit de ces esprits austères qui blâment tout, crient contre tout, et le plus souvent sans savoir ce qu'ils disent. Généralement, les hommes jugent les choses d'après leurs idées propres et les choses habituelles qu'ils voient d'ordinaire chez eux ; et ce n'est pas ainsi qu'il faut juger des choses, mais il faut les examiner en elles-mêmes. » Il loue ensuite l'intégrité, la simplicité, la totalité et le rayonnement de leur foi. « La religion est une chose si naturelle, que les jeunes gens, comme les anciens, la manifestent en toutes circonstances... Cette foi antique produit une grande simplicité et comme un esprit de famille partout... » Il exalte leur amour et leur respect du pauvre. « Je n'ai jamais vu manifester du mépris, du dédain ou de l'indifférence affectée pour les pauvres, comme cela se voit en France. Les Cardinaux mêmes se ressentent de cette simplicité ; on les aborde comme on veut, on s'entretient avec eux simplement, et ils répondent avec beaucoup de bonté à toute la curiosité des étrangers, qui vont quelquefois les voir sans autre raison que par curiosité. » Il admire les grandes dévotions des Romains, « ce qu'il y a de plus solide en fait de dévotions religieuses », la Passion de Notre-Seigneur, le Saint-Sacrement, la Vierge — « ici, on porte cette dévotion plus loin que je ne l'ai jamais vu porter » —, les Saints enfin[3]. On se souviendra, pour juger la valeur de ce témoignage si enthousiaste, que le Vénérable a vécu pendant un an à Rome, comme le plus pauvre, habitant un grenier, mendiant son pain, priant dans les églises. Il a regardé, observé, comparé le comportement des Romains et celui des Français. Nous sommes en 1840. Comment n'aurait-il pas rapproché deux faits : Mgr de Quélen, archevêque de Paris, lui retirant sa bourse, sans même le voir ni penser à l'avenir de ce converti, et le Cardinal Fransoni l'accueillant paternellement et lui réservant toute sa confiance à la Congrégation de la Propagande ?

C'est sur l'âme des Noirs que le P. Libermann s'est penché avec ferveur. « Le cœur me saigne et j'ai l'âme déchirée quand je pense à l'horrible état de ces âmes délaissées », écrit-il à Mère Javouhey[4]. Dans un long mémoire qu'il expédie à la Propagande, le 15 août 1846,

1. *N.D.*, VII, 149. Lettre d'avril 1845 à M. Laval.
2. *N.D.*, VI, 199. Lettre du 22 mai 1844 à M. Laval.
3. *N.D.*, II, 48-49. Lettre de fin avril 1840 à Samson Libermann.
4. *N.D.*, VII, 83. Lettre du 9 mars 1845 à Mère Javouhey.

il étudie la psychologie des Noirs en même temps qu'il soumet ses plans d'évangélisation. Des Noirs, il souligne leurs qualités, « naturel bon, doux, sensible et reconnaissant, faciles à conduire quand on les traite avec douceur et charité », leur sensibilité à la Religion[1], l'ouverture de leur esprit[2]. Quant aux défauts trop réels qu'on leur attribue, il les explique par les conditions de leur vie. Leur dépravation vient du contact des Européens qui les dégradent et de la promiscuité à laquelle ils sont condamnés. La violence de leurs passions est due à un climat qui les exalte[3]. Ils sont capables de fidélité conjugale et de chasteté religieuse. Leur penchant au vol est la manifestation d'un psychisme infantile : ils désirent posséder des objets curieux qui les fascinent plus qu'ils ne veulent s'approprier le bien d'autrui[4]. Quant à leur paresse légendaire, elle est la conséquence d'un dégoût du travail qu'un trop long esclavage a enraciné en eux. « Dans les colonies, jamais Blanc ne travaille ; il dédaignera les moindres ouvrages manuels ; ces sortes d'ouvrages doivent être faits par les esclaves. De là, le travail et l'esclavage sont quelque chose de synonyme. L'esclavage est identifié avec cette idée, et voit dans son travail la marque de son avilissement. Devenu libre, il est bien naturel qu'il ait une forte répugnance pour ce qu'il regardait jusqu'alors que comme une chaîne et comme le signe de sa servitude[5]. » Le P. Libermann proclame l'égalité des Noirs[6] mais il sait qu'ils sont des enfants et qu'ils ont à apprendre à se servir de leur liberté[7]. Il n'ignore rien de leurs limites et prévoit des moyens pratiques pour remédier à leur insuffisance d'hygiène[8]. On peut être

1. *N.D.*, VIII, 222-277. *Mémoire sur les Missions des Noirs*, p. 226. Sur leur sensibilité religieuse. « Les principes de la foi s'inculquent facilement dans leur esprit et s'en effacent difficilement, les sentiments religieux produisent dans leur cœur de profondes impressions. Leur nature sensible semble être faite pour les vérités catholiques, et les vertus chrétiennes les frappent et les attirent. »

M. Collin écrivait, le 3 octobre 1843, au P. Libermann « ... Les Noirs, quand ils aiment le bon Dieu, savent tout sacrifier pour lui... » (*N.D.*, VI, 563).

2. *Ibid.*, 226 : « Les Noirs ne sont pas moins intelligents que les autres peuples... ». et 227 : « Il y a quatre ou cinq ans, un homme d'un excellent jugement, né dans les colonies, m'a souvent assuré qu'on trouvait même parmi eux des esprits transcendants... »

3. *Ibid.*, 229.

4. *Ibid.*, 231. « Dans les pays sauvages, le penchant pour le vol est un effet de l'enfance de ces peuples. »

5. *Ibid.*, 234.

6. *N.D.*, IX, 359-360. Lettre du 23 novembre 1847 à M. Chevalier à Dakar. « Il me semble qu'il est absolument nécessaire de relever la faiblesse de caractère de ces bonnes âmes, de leur donner un certain ton, et de leur faire comprendre et sentir qu'ils sont libres, de leur faire sentir la beauté de la liberté et de cette égalité qu'ils partagent avec tous les enfants de Dieu. Cette idée d'infériorité doit être effacée de leurs âmes, parce qu'elle augmente cette faiblesse du naturel et les ravale à leurs propres yeux, ce qui est un grand et immense mal. Quand ils auront senti et bien compris qu'ils ne sont en rien inférieurs par leur nature aux Européens, je veux dire, quand pratiquement et expérimentalement ils auront éprouvé dans l'intimité de leurs âmes cette vérité, il me semble que leur zèle pour le salut et l'avancement de leurs compatriotes doit augmenter. »

7. *N.D.*, X, 126. Lettre de 1848 à M. Blanpin. « Apprenez-leur à user dignement, noblement de la liberté, à s'en montrer dignes. »

8. *N.D.*, IV. 117. Lettre du 17 février 1843 à la Supérieure de Castres. « Les Noirs, en

étonné qu'un homme qui n'a pas mis le pied sur la terre d'Afrique parle de la psychologie des Noirs comme s'il avait vécu longtemps avec eux. Il a interrogé, il a écouté, il a procédé à des enquêtes. Qu'on lise le questionnaire qu'il envoie à M. Perchet sur les Noirs de la Louisiane[1]! Il demande à ses missionnaires de poursuivre la connaissance du caractère de ces Noirs qu'ils évangélisent, prélude indispensable à toute action : « Étudiez, approfondissez bien le caractère, la trempe d'esprit, le fond de la manière d'être des Noirs. Ne vous arrêtez pas au-dehors qui ne peut que tromper celui qui juge superficiellement et qui malheureusement trompe bien du monde[2]. » Il faut cependant avouer que cette information était insuffisante. C'est par une compréhension quasi mystique que donne l'amour qu'il a pu pénétrer si intimement dans la structure de ces caractères.

Si nous résumons nos analyses, nous pouvons dire, interprétant la pensée du P. Libermann, que, dans la structure et l'évolution de la personnalité qui se développe en fonction des données du tempérament et du caractère, par le jeu de la liberté, il attache une importance plus grande aux conditionnements sociaux de l'environnement, du milieu, de l'éducation qu'aux facteurs spécifiquement héréditaires. Il a été très impressionné par les relations du caractère et du tempérament. Il a en outre le mérite de pressentir l'influence du climat et de la race dans le comportement humain et dans la coloration de la mentalité. Il est indéniable que son expérience personnelle de malade nerveux et son expérience sociale de fondateur missionnaire ont donné à sa pensée ces diverses orientations.

II. LA SENSIBILITÉ À LA GRÂCE

« La sensibilité est une source de sainteté ».

N.D., IX, 295.

Lettre du 22 octobre 1847 à M. Blanpin.

La psychologie libermannienne est tout orientée vers la spiritualité. Si le Vénérable réfléchit sur la nature, les facteurs, les

général, portent une mauvaise odeur avec eux... Je pense qu'on pourrait les réunir dans une salle sans plafond, ou en plein air. »

1. *N.D.*, IX, 375-376. Lettre du 9 décembre 1847 à M. Perchet.

2. *N.D.*, IX, 360. Lettre du 23 novembre 1847 à M. Chevalier. Les vues du P. Libermann sur la psychologie des Noirs seront étudiées dans la 3e partie, 3e section, ch. v : l'Afrique.

espèces de tempéraments et de caractères, c'est pour découvrir les obstacles qu'ils dressent, les difficultés qu'ils créent, ou les facilités qu'ils offrent, les chemins qu'ils ouvrent à l'insertion, au développement et au triomphe de la grâce. Il insiste plus sur l'aspect négatif d'opposition que sur l'aspect positif de préparation, par ce refus de tout pélagianisme et par cette conscience qu'il a de la pesanteur humaine, de cette « grande inertie du cœur pour Dieu ». « Ce cœur s'enflamme très facilement pour les objets créés, tandis qu'il est froid, lourd et indifférent pour son souverain bien [1]. »

« Le péché a porté sa dégradation jusque dans notre chair elle-même, c'est-à-dire dans notre organisation, par la diversité des nuances de notre tempérament. Il est très rare de trouver un tempérament qui exclue le vice ou les défauts de caractère.
» Il y a des tempéraments meilleurs les uns que les autres, mais généralement, ils manquent par un côté.
» Le mal du tempérament se fait de deux manières : 1° Il nous assujettit plus ou moins au vice. Ainsi, avons-nous un tempérament qui ne mette pas d'obstacle à la générosité d'âme ? il favorisera l'orgueil. Est-il tellement constitué qu'il favorise l'énergie ? Nous serons facilement portés à la colère ou à un autre vice. Est-il doux ? il sera favorable à la mollesse et à la paresse. 2° Il exerce sur le caractère la plus grande influence. Là, non plus, il ne restera généralement pas dans les bornes du parfait ; il péchera par défaut ou par excès.
» Très rarement, on retrouvera un homme bon, c'est-à-dire formé dans la vraie vertu naturelle, disposé à la vertu surnaturelle et n'ayant pas à combattre un vice favorisé par son tempérament, c'est-à-dire soit un défaut, soit un excès [2]. »

1. *Raison et sainteté*

« ...Voies intérieures de l'oraison... indépendantes du raisonnement... »
E.S., 245.

Compléments des instructions sur l'oraison.

Il est deux tempéraments qui sont peu favorables à l'ouverture à Dieu, le tempérament froid et le tempérament grave. Les hommes de tempérament froid se conduisent par la raison et se ferment par principe aux impressions. Ils s'établissent assez souvent dans la

1. *E.S.*, 455. *Instructions aux missionnaires*, ch. III : Desseins de Dieu dans notre création et obstacles mis par le péché à l'accomplissement de ces desseins.
2. *Ibid.*, 456-457.

médiocrité et l'indifférence générale. « Habituées à n'agir qu'après avoir réfléchi et allant en tout par voie de raisonnement, elles (ces âmes) entrent, par conséquent, difficilement dans les voies intérieures de l'oraison, qui sont indépendantes du raisonnement. » « Ces personnes ont des difficultés pour sortir d'une certaine médiocrité de la vie intérieure[1]. » S'il est vrai que la piété n'est pas de l'ordre de la sensibilité, ne se nourrit pas d'impressions, on oublie qu'elle est de l'ordre du sentiment. S'il est encore vrai qu'il faut aller à Dieu par la foi, on ne saurait nier que Dieu parle, se révèle au cœur et qu'il demande notre cœur. Les hommes de tempérament grave qui naturellement sont portés à agir avec méthode et continuité, qui aiment et recherchent l'ordre en tout, qui classent et organisent leurs idées, deviendront difficilement des hommes intérieurs. Rejoindre leurs frères dans l'exercice de la charité les dérange. « L'oraison devient pour eux un exercice matériel et mécanique, quelquefois un jeu et un arrangement de l'esprit, plutôt qu'un exercice spirituel. Ils s'entretiennent avec Dieu dans ce même esprit d'arrangement qu'ils apportent à ranger leur chambre. Lorsque la grâce intérieure ne s'accommode pas avec leur défaut, elle n'y trouve point accès, et il est rare qu'elle s'y conforme[2]. » L'obstacle fondamental est l'égoïsme, l'égocentrisme ; le seul remède, le renoncement.

Le P. Libermann s'en prend aux deux ennemis du spirituel : le rationalisme, d'abord, qui refuse, en droit ou en fait, un ordre autre que celui des évidences de l'esprit. Il est une forme d'intellectualité qui tue la spiritualité ; c'est pourquoi il est rare que des philosophes soient de vrais spirituels. L'individualisme solipsiste n'est pas moins dangereux. Il se clôture dans l'univers qu'il a construit ; il est incapable d'entrer dans ce monde de la grâce qui est celui de la charité, monde dans lequel on ne pénètre que par l'abnégation, l'oubli de soi.

Si le caractère s'oppose souvent à l'action de la grâce, la grâce, pourtant, lorsqu'elle sollicite notre adhésion, ne nous violente pas généralement ; elle s'adapte à nous. « Dieu donne à chacun la grâce intérieure par laquelle il doit s'unir à lui. Cette grâce, Dieu la donne en la diversifiant selon le caractère, l'esprit, la manière d'être naturelle de chacun. De là, chaque homme a sa voie, sa direction pour aller à Dieu...[3] » Marthe et Marie, femmes de caractères différents,

1. *E.S.*, 244-247. *Complément des instructions sur l'oraison.* Le tempérament froid.
2. *Ibid.*, 247-253. Le tempérament grave.
3. *N.D.*, XI, 546. Treizième réunion de Saint-Jean du 27 mars 1849. Il applique ce principe au recueillement. « ... Il faut distinguer le recueillement des personnes douées d'affection sensible du recueillement des autres personnes qui n'ont point cette affection sensible ; si une de ces dernières veut se donner le recueillement tel que le goûtent les premières, elle n'arrivera qu'à une contention pénible qui n'est qu'un travail, une application gênante, une idée et non une union à Dieu. C'est là la marque à laquelle nous pouvons reconnaître

ont aimé Jésus, l'une, dans l'explosion de l'action, la seconde, dans l'intimité de la contemplation. « Cet amour n'avait pas le même caractère dans les deux saintes[1]. » Caractère différent, amour de Dieu différent.

2. *Sentiment et sainteté*

« ...Cette sensibilité est une source de sainteté... »
L.S., IV, 449 et *N.D.*, IX, 295.

Lettre du 22 octobre 1847 à M. Blanpin.

La sensibilité est ambivalente, source de joie et de tristesse, de supplice et d'ivresse, de tentations et de sainteté. Grand affectif, hypersensible lui-même[2], le P. Libermann compta, parmi ses disciples, des nerveux, des sentimentaux, des passionnés : il suffit de nommer Le Vavasseur, Tisserant, Blanpin. Il put ainsi à loisir suivre le mouvement de la grâce dans ces structures caractérielles. Sa conviction fut que la sensibilité peut devenir un terrain privilégié où s'épanouit la plus haute sainteté. Être saint, c'est aimer en souffrant et souffrir en aimant. La sensibilité est médiatrice d'amour et de souffrance, donc de sainteté. M. Durand est parti pour l'Afrique avec Mgr Truffet. Le P. Libermann lui écrit : « ...Je connais votre extrême sensibilité... Votre âme sensible ne s'arrête pas à moitié chemin quand elle éprouve une impression quelconque. Profitez de tout pour votre avancement. Plus on est sensible, plus on souffre dans ce monde, mais aussi, en revanche, on avance à grand pas dans la voie de la perfection, si on est fidèle[3]. » M. Blanpin a quitté la France pour l'Ile Bourbon. « J'avais le cœur gros en vous voyant partir. Je revins avec votre bonne mère ; elle, la larme à l'œil, et moi, silencieux, parce que j'étais affligé de vous voir partir avec du chagrin... La sensibilité qui vous est naturelle vous laissera toujours

si nous sommes dans une fausse voie de recueillement, car notre âme étant faite pour l'union à Dieu, et Dieu voulant lui-même opérer cette union, il s'en suit que lorsque l'âme est dans la voie où Dieu l'a attirée pour s'unir à elle, elle est dans l'ordre et par conséquent dans la paix. »

1. *C.S.J.*, ch. XI, 592.

2. *N.D.*, IX, 297. Lettre du 22 octobre 1847 à M. Blanpin. « ... J'ai cet avantage sur vous que, tout aussi sensible aux peines morales, j'éprouve cela de moins, que je n'éprouve ni irritation, ni trouble dans l'imagination. Toute la peine est pour moi, rarement elle se fait sentir aux autres, rarement elle paraît. »

3. *N.D.*, IX, 113 Lettre du 11 avril 1847 à M Durand

des tourments ; mais cette sensibilité si souvent et si facilement froissée, est une source de sainteté... On joue ordinairement quitte ou double avec ce caractère, il porte à la plus grande sainteté et, parfois, il fait perdre tout[1]... » A sa nièce, Sœur Saint-Léopold, il déclare que « les cœurs sensibles et ardents sont faits pour être tout à Dieu et lui faire le sacrifice de tout[2] ». Dans une ligne très biblique — Dieu est plus grand que notre cœur (*1 Jn* 3, 20) — et très augustinienne — Fecisti nos ad Te, Deus (*Conf.*, I, 1, 1) — la sainteté apparaît comme le remède, le refuge, le salut de la sensibilité. Dieu est la seule réponse satisfaisante aux aspirations du cœur.

Le caractère sensible est le plus favorable à l'éclosion de la vie spirituelle. « Les saints ont le cœur liquide pour Dieu », disait le Curé d'Ars. Le caractère sainement joyeux est, selon le P. Libermann qui ne fut jamais, malgré sa doctrine de l'abnégation et son expérience victimale, un saint triste, le caractère le meilleur. Il l'écrit à sa filleule, Marie, qu'il veut détourner de la légèreté sans qu'elle sombre dans la neurasthénie : « Ne t'attriste pas, chère enfant, des peines que tu as à supporter dans ce monde : c'est un grand bien et une véritable grâce que Dieu te fait ; j'espère que tu en profiteras. Tu en avais besoin pour te former un bon caractère. Tu sais que tu es naturellement portée à la légèreté, tu aurais eu un caractère superficiel ; les chagrins te rendront un peu plus sérieuse, plus réfléchie et plus vigilante sur ta conduite. Prends seulement garde de tomber dans l'excès opposé. Ne sois pas triste : à ton âge la gaieté est nécessaire ; et même, en tout temps, *les caractères gais sont les meilleurs*, pouvu que cela n'aille pas jusqu'à la légèreté[3]. »

III. LA GRÂCE ET LE CARACTÈRE

> « Si vous vous vainquez, toute l'énergie de votre âme se portera vers le bien. »
>
> *L.S.*, IV, 286.
>
> *Lettre du 1er mars 1846 à M. Lossedat.*

Nous avons vu que le P. Libermann était plus confiant dans le travail de l'éducation qu'il n'était accablé par la puissance de l'héré-

1. *L.S.*, IV, 448-449 et *N.D.*, IX, 294-295. Lettre du 22 octobre 1847 à M. Blanpin.
2. *N.D.*, XIII, 215. Lettre du 7 juillet 1851 à Sœur Saint-Léopold.
3. *L.S.*, III, 10 et *N.D.*, III, 107. Lettre du 13 janvier 1842 à Marie Libermann. C'est nous qui soulignons.

dité. Quelle est sa conception de l'éducation du caractère, enveloppée dans le développement de la grâce ? D'éducation purement naturelle, — sans but ni moyens surnaturels —, il n'est pas question pour lui. Quels sont les défauts qui sont les plus redoutables ? Quel comportement adopter dans l'assaut des tentations ? Quelle harmonie réalise la rencontre des vertus et du caractère ? Quelle souplesse le caractère doit-il manifester dans l'expérience de l'action ? Quelles sont les limites que l'homme ne franchira pas ni par la grâce ordinaire ni par ses efforts persévérants ?

1. *Actes et structures*

> « Il y a une différence immense entre avoir de l'orgueil, même beaucoup d'orgueil, et un caractère orgueilleux. »
>
> *N.D.*, XIII, 134.
>
> *Lettre du 4 mai 1851 à Xavier Libermann.*

Nos maux nous viennent d'abord de notre caractère. Ce sont moins les événements qui nous dépriment dans leur matérialité même que les réactions qu'ils provoquent en nous. M. Lossedat, qui devait devenir vicaire général de Mgr Bessieux, rentrait de Saint-Domingue pour être dirigé, quelques mois plus tard, vers la Guinée. Ce prêtre était, d'après les termes d'une lettre, d'une extrême sensibilité, irritabilité et promptitude de caractère. Le P. Libermann pressentait qu'il aurait « une vie de sacrifice et de douleur ». Il lui écrit : « Il est presque métaphysiquement impossible que vous sanctifiez vous-même (*sic*), et que vous sauviez les autres sans une générosité entière, parce qu'avec votre naturel, comme aussi avec la vocation que Dieu vous a donnée, vous devez nécessairement passer par des croix parfois bien dures ; mais aussi fidèle à les porter comme il faut, avec votre caractère, vous serez capable de faire un bien immense. Et ceci, notez-le bien, arrive généralement : tous ceux à qui Dieu veut faire faire un bien considérable et solide, il leur réserve des peines bien dures, et cela provient le plus souvent en partie de leur caractère... Si vous vous vainquez, toute l'énergie de votre âme se portera vers le bien [1]. » L'histoire nous apprend en

1. *L.S.*, IV, 286 et *N.D.*, VIII, 71. Lettre du 1er mars 1846 à M. Lossedat.

effet que les oppositions irréductibles d'un Bossuet et d'un Fénelon, d'un Rancé et d'un Mabillon, d'un Manning et d'un Newman, d'un Veuillot et d'un Montalembert avaient leur première source dans des caractères aux tendances intellectuelles et affectives incompatibles.

Parmi les défauts de caractère qui sont « tous très opposés à la perfection », le P. Libermann retient la légèreté, la raideur ou dureté, la hauteur, la vivacité, l'empressement, l'activité et il ajoute : « Pour y réussir (à vaincre ses défauts), agir comme si on voulait en changer, c'est le sûr moyen de le corriger. Si on ne le fait pas, tôt ou tard, il prendra le dessus [1]. » La sainteté implique la passivité pour accueillir la grâce et la patience pour répondre à ses appels : consentir et accomplir. La vivacité de l'esprit qui veut agir d'une ardeur naturelle et la raideur de la volonté qui précipite le mouvement sont des obstacles sérieux. Pour apprécier la gravité de l'obstacle, il importe de savoir si l'on est en face d'actes peccamineux qui sont des événements de la conscience, ou si l'on se trouve en présence d'une structure de caractère qui engendre ces actes. C'est la distinction qu'introduit le P. Libermann dans son analyse du caractère de son neveu François. Quelle est la nature de cet orgueil qu'il a discerné dans cette âme très généreuse ? « ...Je craignais que cet orgueil dont j'ai vu les racines ne prît une autre tournure et n'entrât dans le fond du caractère et par suite ne donnât à l'épreuve une violence extrême et une face dangereuse... Vous avez de l'orgueil, mais il n'est point du tout entré dans la composition de votre caractère. Vous avez un caractère ardent, actif, impétueux, irritable, mais point du tout orgueilleux. Il y a une différence immense entre avoir de l'orgueil, même beaucoup d'orgueil, et un caractère orgueilleux. Lorsque le caractère est orgueilleux, il y a des difficultés plus ou moins grandes, mais encore dans ces cas même, ne faut-il pas désespérer. J'ai vu un caractère orgueilleux dans un état semblable à celui où vous êtes, mais une épreuve dix fois plus violente que la vôtre par suite de ce caractère orgueilleux... J'avoue que j'eus des inquiétudes extrêmes, parce que je n'avais alors pas encore assez d'expérience des choses de Dieu (il y a de cela quinze à dix-huit ans). Eh bien ! mon jeune homme est sorti victorieux de son épreuve et est devenu un excellent prêtre, qui persévère dans la piété et la ferveur, qui est même parvenu à une grande humilité, quoiqu'il se soit toujours trouvé dans des circonstances qui favorisaient l'orgueil. Pour vous, les difficultés sont infiniment moindres, car l'orgueil n'est pas entré dans la composition de votre caractère, et c'est une grande ressource, une garantie considérable. L'orgueil ne fait les ravages que vous craignez,

1. *E.S., S.*, 4. *Entretiens de piété*, premier entretien.

que lorsqu'il est incrusté dans le caractère[1]... » Le P. Libermann envisage deux cas. Dans le premier, se produisent des actes d'orgueil ; dans le second, des actes d'orgueil ou procèdent d'une structure caractérielle établie ou, par leur intensité, leur fréquence, tendent à la constituer. La deuxième situation est de toute évidence plus grave que la première, car la structure est génératrice d'actes ; elle n'est pourtant pas irrémédiable, car la grâce est assez puissante pour dissoudre des structures existantes. Dans le premier cas, une grâce ordinaire suffit ; dans le second, une grâce extraordinaire est nécessaire. Un point qui n'est pas pleinement explicité dans cette analyse, c'est la distinction entre le caractère comme donnée psychologique primitive innée et le caractère entrant dans la composition de la personnalité élaborée comme donnée acquise. En fait, dans les perspectives spirituelles qui sont les siennes, la situation est identique, que la structure soit originelle ou qu'elle se soit formée par la répétition des actes. La distinction psychologique, en termes de conscience, d'actes et de structure, correspond à la conception thomiste des actes et des habitus, sur le plan métaphysique de la nature de l'âme et de ses principes d'opérations[2].

Dans les tendances où les structures de notre caractère sont les sources ordinaires et naturelles de nos tentations[3], le démon ignore les opérations de la grâce en nous mais connaît parfaitement nos ténèbres ; aussi exerce-t-il activement, pour nous perdre, sa « providence diabolique[4] », la perversion de la providence miséricordieuse acharnée à nous sauver. Alors que notre âme est le temple du Saint-Esprit, notre chair est le séjour du démon qui veut imprimer en nous le péché[5]. Au sein de ce dualisme conflictuel s'engage et doit se poursuivre une lutte qui, très vite, déprime, décourage, et désespère, pour des motifs que le P. Libermann expose : le combat ne cessera jamais ; la résistance, un jour, fléchira ; la victoire est impossible ; par lassitude, on déposera les armes. La cause réelle de cette détresse et de cette agonie est que l'on émet l'hypothèse d'une nécessité[6], et que l'« on a, peu à peu, diminué la force de la grâce[7]. » La tactique libermannienne de résistance ne consiste pas à lancer une violente contre-attaque, par des efforts de volonté mais à tenir son âme fermement fixée en Dieu, dans l'immobilité passive et dans la patience sereine. L'ennemi sera contraint à battre en retraite. Il

1. *N.D.*, XIII, 134-135. Lettre du 4 mai 1851 à Xavier Libermann.
2. Saint THOMAS D'AQUIN, *S. Th.*, *I*ª-*II*ªᵉ, q. 49.
3. *E.S.*, 256. « ... Penchant, attache ou faiblesse sur lesquelles le démon accumule des tentations extérieures. » *Complément des instructions sur l'oraison.*
4. *E.S.*, 254. *Ibid.*
5. *E.S.*, 259. *Ibid.*
6. *E.S.*, 240. *Ibid.*
7. *E.S.*, 238. *Ibid.*

reste fidèle à cette ligne. « Ne troublez pas Dieu dans sa divine conduite ; laissez-le poursuivre et terminer ce combat contre la chair. Soyez en repos et comme neutre pendant la lutte ; rangé et abandonné sous sa divine protection, recevez tous les coups qu'il porte et cachez-les dans le fond de votre intérieur [1]. » Les conseils à M. Luquet tourmenté par sa vocation sont les mêmes qu'a reçus M. Cahier qui sort d'une maladie qui l'a affaibli : « C'est un fardeau qu'il faut porter en paix. Faites comme une bête de somme qui est chargée d'un lourd fardeau et qui va toujours tout doucement son chemin, sans s'en occuper et sans regarder ni à droite, ni à gauche [2]. » « Supportez-vous pendant le temps de la tentation [3]. » Jérôme Schwindenhammer est invité à adopter la même attitude de passivité patiente et confiante : « La tentation vous apprend à modérer les mouvements de votre caractère, à ne pas les concentrer en vous-même. Dans ces circonstances, restez pour ainsi dire sans mouvement, prosternant votre âme dans sa bassesse devant Dieu et vous tenant dans votre misère devant lui, vous offrant et vous sacrifiant à son divin amour et à tout son bon plaisir [4]. » Le P. Libermann entend que ne se développe pas en nous l'obsession de la tentation qui devient l'obsession de la chute. « Ne vous en troublez jamais et vous en aurez moins [5]. » Il est une autre idée à dégager dans cette conception. Pour le P. Libermann, ce n'est ni dans les mêmes zones — car il existe un espace de l'âme — ni à la même profondeur de l'être que nous harcèle la tentation et que nous sollicite la grâce. Il importe, par une intériorisation suffisante pour être libératrice, de dépasser ce « lieu » superficiel où le démon nous attaque, notre chair, pour rejoindre le sanctuaire où Dieu nous attend. « Ne soyez jamais étonné quand vous éprouvez ces sortes de tentations (de la chair vraisemblablement) ; sentez et comprenez que cette malice est dans votre mauvaise nature : mais la grâce de Jésus est dans le fond de votre âme. Par là même que vous méprisez ces mouvements désordonnés, et que vous vous tenez humilié devant Dieu et pleinement abandonné à Jésus, notre divin libérateur, par là-même votre âme résiste à ces méchantes inspirations de la chair, elle les repousse, s'attache davantage à la grâce de Jésus, qui la fortifie et l'augmente de plus en plus [6]. »

1. *L.S.*, II, 124. Lettre du 29 novembre 1838 à M. Cahier.
2. Compléments, 18-19. Lettre de 1839 à M. Luquet.
3. *Ibid.*, 25-28. Lettre du 10 juillet 1840 à M. Luquet.
4. *L.S.*, IV, 319 et *N.D.*, VIII, 176. Lettre du 21 juin 1846 à M. Jérôme Schwindenhammer.
5. *N.D.*, XI, 27. Lettre du 1er février 1849 à Sœur Saint-Léopold.
6. *L.S.*, IV, 319 et *N.D.*, VIII, 177. Lettre du 21 juin 1849 à M. Jérôme Schwindenhammer.

2. *Vertus et caractère*

> « ...Ces vertus ne sont pas véritables ; c'est l'effet du tempérament... »
>
> *E.S.*, 245.
>
> *Compléments des instructions sur l'oraison.*

Si nos souffrances, nos tentations, nos péchés sont l'effet et ont le visage de notre caractère, nos vertus ont avec lui une relation d'indéniable parenté. Ces vertus qui procèdent de notre tempérament et de notre caractère — de notre naturel —, sont-elles des vertus ? Ne seraient-elles pas, dans leurs actes, les conséquences naturelles de ces principes psychologiques ? Nous atteignons un problème qui a préoccupé le P. Libermann, qu'il s'est posé avec clarté et courage, dont il a aperçu toutes les implications. Il est d'une actualité qui n'échappe pas à ceux qui connaissent certaines tendances de la caractérologie contemporaine dont la plus dangereuse est le déterminisme. C'est le problème de la vérité de nos vertus, moins dans l'intention dont la pureté ici n'est pas en cause, que dans leur contenu. C'est à Fénelon plus qu'à Kant qu'il faudrait penser si l'on voulait nommer des précurseurs. Ni l'un ni l'autre n'ont exercé une influence sur le P. Libermann dans la position et la solution de ce problème.

Les vertus des philosophes païens sont une question classique en théologie morale. Ce n'est pas dans la perspective des théologiens qu'il se place. Il examine, en psychologue spirituel, le cas et l'analyse avec nuance. « Si on a vu parfois des philosophes ou d'autres hommes observer des lois difficiles, ou pratiquer des vertus qui paraissent héroïques, on n'a qu'à examiner et on verra en eux un penchant, un goût ou une jouissance, ou un intérêt propre qui les soutenait contre la difficulté ; le plus souvent c'était l'amour-propre. Dans certains Romains de l'ancien temps, c'était l'amour de la patrie, qui faisait faire toutes ces grandes choses selon la nature, et cet amour pour la patrie était encore fondé sur l'amour-propre et la gloire propre. Cependant, quoique cette vertu fût fondée sur l'orgueil et sur l'amour déréglé de soi-même, il s'y trouvait toujours un mélange de vertu imparfaite, qui fut largement récompensée par la bonté divine. » Une note établit l'imperfection de cette vertu : « Ce qui

prouve que, dans les Romains (où les vertus naturelles paraissent les plus pures), il y avait un amour déréglé d'eux-mêmes, c'est que cet amour de la patrie était porté à un si grand excès, qu'il tendait à la destruction de toute la loi de la nature envers ceux qui n'appartenaient pas à la patrie. La loi de la nature, qui veut l'amour de la patrie, fait préférer la patrie à toute autre contrée ; mais l'amour de la patrie qui est fondé sur un excès d'amour-propre détruit tout pour cette patrie, tend non pas à la conservation de cette patrie, mais à un agrandissement orgueilleux[1]. » Le P. Libermann se garde de deux excès ; il condamne un internationalisme utopique négateur de la réalité et de la nécessité de la patrie et un nationalisme impérialiste, destructeur des droits, des aspirations et de la liberté des autres peuples. L'amour de la patrie est un sentiment naturel et peut devenir une vertu comme l'a fermement enseigné saint Thomas d'Aquin[2] : la vertu de piété dépend de la vertu de justice.

Vertus imparfaites, certaines vertus ne sont qu'apparentes et cachent des vices réels. Telles, chez des hommes de tempérament froid, la réserve et la patience qui ne sont que de l'indifférence, donc témoignent d'un manque de charité. « Ces personnes ne manifestent pas de grands vices, on y croit même voir certaines vertus négatives, comme la patience, etc., mais ces vertus ne sont pas véritables ; c'est l'effet du tempérament qui, étant froid, rend l'homme réservé et empêche les vices opposés à ces vertus de paraître. Ainsi on est patient sans avoir aucune vertu et quelquefois par vice, car cette prétendue vertu va quelquefois jusqu'à être un véritable vice[3]. » Les amitiés fondées sur l'identité des caractères jaillissent souvent sous l'influence d'intentions impures, sinon de vices. Le P. Libermann, comme tous les spirituels, sans excepter sainte Thérèse[4], se sont élevés avec véhémence contre les amitiés particulières, plaie et fléau des communautés. Le P. Libermann ne laisse pas cette impression qu'il prohibe des relations plus tendres de charité fraternelle, de cette amitié spirituelle qu'a exaltée le cistercien Aelred de Rievaux[5], pour sauver une affection générale et commune, impersonnelle et glaciale. Il justifie son verdict par la recherche des causes qui provoquent ces attachements coupables, cet amour qui n'ose pas dire son nom. En quelques lignes d'une

1. *E.S.*, 44-45. *Instructions sur la vie spirituelle*, quatrième instruction et note 1.
2. Saint Thomas d'Aquin, *S. Th.*, *IIa-IIae*, q. 80, a. 1 ; q. 101, a. 1 et 2.
3. *E.S.*, 245. *Complément des instructions sur l'oraison.*
4. Sainte Thérèse d'Avila, *Chemin de la Perfection*, ch. v (602-607), ch. vii (612-616), ch. viii (617-623), Œuvres complètes, Éd. du Seuil. « Oh ! quel mal affreux ! Dieu nous délivre des monastères où il pénètre ! Je préférerais y voir entrer un feu qui nous consumât toutes » (p. 623).
5. Aelred de Rievaux, *De spirituali amicitia*, *P.L.*, 195, col. 659-702. Traité unique dans la littérature religieuse et perfection de l'humanisme chrétien spirituel et monastique.

sobriété clinique, il dit plus et mieux que d'autres dans des harangues d'une prolixité agaçante parce qu'ils évitent le problème réel. « Les amitiés particulières. Il y en a de plusieurs espèces : les unes viennent de la conformité des opinions politiques, d'autres de l'égalité de goût, par exemple, pour l'étude d'une même science ou pour certaines conversations, et elles sont naturelles ; d'autres de l'égalité d'humeur et de caractère, et elles sont souvent orgueilleuses ; d'autres enfin sont fondées sur l'estime de celui qui nous attire, et elles sont très nuisibles et très mauvaises ; cette dernière vise souvent la fortune, le rang selon le monde, et est établie sur la pensée que cette personne sera quelque chose dans la société. D'autres fois, elles sont provoquées par un extérieur avantageux joint à un caractère enjoué, ou par quelque autre trait de caractère qui nous plaît ; c'est la plus mauvaise de toutes, elle fait tomber dans les plus grandes sottises, et enlève tellement la liberté qu'on n'est plus maître de soi-même. On voit qu'on se rend ridicule par ses folies et on ne peut s'empêcher de les commettre. Bienheureux si, gémissant sous le fardeau de son esclavage, on s'efforce de rompre ses chaînes, et si on ne va pas de degré en degré jusqu'au péché grave [1]. » Le P. Libermann juge sévèrement les amitiés de caractère. Les amitiés qui se nouent entre des êtres et dont la raison est l'union de différences complémentaires risquent d'être psychologiquement plus enrichissantes et spirituellement plus vertueuses que celles dont la cause est l'existence d'affinités électives. L'inconscient des instincts est contagieux, il crée la complicité dans le mal.

A la lumière de cet avertissement, sur le plan de l'éthique, substructure de la mystique, on tendra à acquérir, par la grâce et par nos efforts, des vertus véritables, vraies dans l'intention qui les inspire, dans les actes qui les expriment et dans les effets qu'elles produisent. « La force avec laquelle ils doivent agir, écrit-il dans sa *Règle provisoire*, doit être sainte, céleste et produite en eux par l'amour de Dieu. Ils veilleront donc sur eux pour ne pas la fonder sur leur caractère et sur leur naturel. Ils ne doivent jamais, quand ils déploieront cette force, sortir de l'esprit d'humilité et de l'idée de bassesse qu'ils doivent avoir d'eux-mêmes en la présence de Notre-Seigneur Jésus-Christ, ni perdre la paix, la douceur et l'union de leurs âmes à Dieu. Ils éviteront avec grand soin la rigueur, l'opiniâtreté et tous les autres défauts qui proviennent de la force naturelle [2]. » On saura, par la générosité, aller jusqu'au bout des exigences d'une vertu, au lieu de la contaminer par des amalgames étrangers. La vertu est un sommet, elle n'est pas un compromis. Le P. Liber-

1. *E.S.*, *S.*, 44-45. *Entretiens de piété*, septième entretien.
2. *N.D.*, II, 288, *Règle provisoire*, 2e p., ch. VIII, a. XVI.

mann a dénoncé ceux qui, « voulant avoir cette excellence en eux, et alliant l'esprit du monde avec les désirs et les idées de piété, se forment une piété mondaine et à eux, facile à pratiquer et conforme à leur caractère, qui les rend contents d'eux-mêmes [1]. » On sollicitera, de Dieu, la grâce qui, seule, par son dynamisme surnaturel, peut fournir à la vertu son aliment spécifique. « On serait... dans une grande erreur de penser que l'intensité de l'amour de Dieu dépend du caractère. Le degré d'amour vient de la grâce, cela est bien évident ; par conséquent, il ne peut dépendre du caractère. La grâce peut opérer une aussi grande sainteté dans un homme à caractère froid que dans un autre d'un caractère ardent. Une vertu naturelle peut être le produit du caractère, une vertu surnaturelle est l'effet de la grâce. Le caractère ne peut donner que la forme de vertu produite au-dehors ; l'intensité est dans l'âme et se fait sentir dans l'action de la volonté. Ainsi le même degré d'intensité d'amour, existant dans les actes de deux hommes de caractères différents, fera accomplir ces actes, pour le fond, avec le même degré de sainteté, et, pour la forme sous laquelle cette intensité se manifeste, il y aura une différence considérable entre un homme de caractère froid et un autre de caractère ardent [2]. » On discernera ce qui, dans l'oraison, est attribuable à l'Esprit-Saint ou n'est que le résultat de l'activité de notre esprit ou la résonance de notre caractère. « On a besoin d'apprendre à discerner, dans les états et dans les dispositions, ce qui est de Dieu de ce qui est de la nature. — On a besoin de connaître les influences des caractères et du naturel, pour se faire une idée juste des principaux effets des différents naturels [3]. »

Comme il n'existe pas de surnaturel sans insertion dans le naturel, quelle que soit sa transcendance, comme la vertu n'est pas désincarnée mais enracinée dans la nature, individualisée dans la personne, la vertu de chacun aura, avec les intentions particulières de la grâce, les propriétés incommunicables et inaliénables du caractère. Parlant à M. Arragon de Mgr Truffet, il trace du prélat ce portrait : « ...Le genre de Mgr Truffet diffère complètement du commun des hommes, avec lesquels nous avons eu des rapports, et quoique je n'aie, moi, reçu aucune éducation et que je n'aie pas moi-même le genre qu'ont eu communément les hommes même les plus respectables que nous connaissons, cependant le genre, les formes de Mgr Truffet sont encore entièrement différentes des miens. La différence de ces manières d'être ordinaires, qui en moi venaient du

1. *E.S.*, 299. *De l'orgueil*, ch. II : Des différentes branches de l'orgueil, notamment de l'amour-propre.
2. *E.S.*, 400-401. *Instructions aux missionnaires*, ch. II : De la vie de sainteté.
3. *E.S.*, 91. *Instructions sur l'oraison*, première instruction.

manque d'éducation, chez lui viennent de la tournure particulière de son esprit et de son caractère, jointe à une grande énergie et élévation d'esprit. C'est un esprit vigoureusement trempé qui a une forte teinte de l'imagination, mais cette forte teinte d'imagination ne l'empêche pas d'avoir un coup d'œil sûr. Mgr Truffet a, de plus, une âme généreuse et toute dévouée à Dieu ; *il a de grandes vertus qui prennent, comme en tout homme, le genre de son caractère.* Il sera plein de compassion pour les souffrances des hommes avec lesquels il est en rapport, mais ne se laissera jamais ébranler par leurs jugements, désapprobations et attaques... La grâce et le grand caractère épiscopal ont dû nécessairement donner au fond de son caractère et de sa manière d'être un développement et une puissance plus grande pour le bien[1]. »

3. *Humilité et caractère*

> « ...Notre raison cherchera quelque autre chose pour nous rehausser et se contenter, tandis que la grâce nous fait voir clairement tout notre néant. »
>
> *E.S.*, 328.
>
> *De l'humilité.*

Que nos vertus apparentes ne soient parfois que des vices cachés — problème de leur vérité — et que, sous l'influence purificatrice de la grâce, elles se décapent de leurs scories pour aller jusqu'au bout d'elles-mêmes — problème de leur perfection — ce sont deux aspects de l'éthique que le P. Libermann a attentivement considérés. La charité est le centre et le sommet des vertus, leur forme, enseigne saint Thomas d'Aquin, mais l'humilité en est le fondement. Saint Benoît, dans sa *Règle* avec son célèbre chapitre sur les douze degrés de l'humilité et saint Bernard, dans son traité qui veut en être le commentaire : *De gradibus humilitatis et superbiae*[2], ont prouvé quelle est la nécessité et expliqué quelle est la force de ce soubassement pour élever l'édifice de la perfection.

Le P. Libermann voit dans l'orgueil « un empêchement insurmontable à notre avancement spirituel », « un très grand obstacle à la

1. *N.D.*, IX, 322. Lettre du 19 novembre 1847 à M. Arragon. C'est nous qui soulignons.
2. Saint BERNARD, *P.L.*, 182, col. 941-972.
Dom BÉLORGEY, *L'humilité bénédictine*, Éd. du Cerf, 1947.
P. BLANCHARD, *Saint Bernard, docteur de l'humilité*, dans *Revue d'Ascétique et de mystique*, oct.-déc. 1953, 126, 289-300.

grâce... [1] », cet orgueil par lequel l'homme qui n'a rien en lui qui soit à lui et de lui, s'érige en principe et fin de tous ses mouvements [2]. Par contre, selon lui, « la paix et l'humilité sont toujours des marques de la présence et de l'action de sa divine grâce dans nos âmes [3]. » Nous savons par Dom Salier que, au sein de l'humiliation, « il était là comme en son centre [4]. » Dans ses *Écrits Spirituels* sur l'orgueil et l'humilité [5], il recherche à quelles conditions l'humilité est une vertu véritable et il découvre les mécanismes secrets, inconscients, par lesquels l'orgueil se réintroduit subtilement dans l'exercice de l'humilité.

Quel est le statut, quels sont les caractères de la véritable humilité ?

Elle n'est vraie que si elle est surnaturelle, c'est-à-dire imprimée dans l'âme par Dieu, par la médiation de la grâce. « Elle est surnaturelle : dans son principe, qui doit être la grâce divine ; dans sa fin, tendant à nous humilier devant Dieu ; et dans son objet, ce que nous sommes devant Dieu. » — « On pourrait bien avoir une connaissance naturelle de son abjection ; on peut savoir cela par les lumières de la raison et par l'expérience, mais elle ne sera jamais complète ; notre orgueil fascine toujours l'esprit pour l'empêcher de voir toute l'étendue de notre pauvreté ; il nous fait chercher le moyen de trouver à excuser ou diminuer ces bassesses et à les rehausser par quelque autre endroit [6]. » La surnaturalité de l'humilité a plusieurs degrés de profondeur : on est humble parce qu'on vit dans l'univers et par la lumière de la foi ; on est humble parce que nous sommes établis dans l'humilité par une grâce toute passive. L'humilité de la voie purificative — (efforts vers...), l'humilité de la voie illuminative (nous nous voyons à la lumière de Dieu) et l'humilité de la voie unitive (expérience de notre néant dans l'expérience de Dieu) sont les trois moments de cette surnaturalisation.

Elle est vraie si elle est théocentrique : elle ne nous fixe pas à nous-même, en nous-même mais nous porte vers Dieu. C'est là le critère le plus certain de la santé psychologique de cette vertu.

1. *E.S.*, 297. *De l'orgueil*, ch. II : Des différentes branches de l'orgueil...
E.S., 281. *De l'orgueil*, ch. I : Maux que renferme l'orgueil.

2. *C.S.J.*, ch. XI, 656. « Il n'y a rien de plus dangereux que l'orgueil dans une âme, elle ne trouve la vérité et ne s'y rend que lorsqu'elle lui est favorable. Lorsque cette vérité est opposée à ses prétentions, l'orgueil fait prendre toutes sortes de détours pour la décliner, et cela presque toujours en aveuglant l'esprit, qui, ne voyant que d'après ce qui le flatte, ferme toute ouverture à la vérité et ouvre toutes celles qui peuvent le tromper. Presque toujours, ces illusions se font sous le prétexte de bien. »

3. *L.S.*, III, 179 et *N.D.*, IV, 70. Lettre du 8 janvier 1843 à Mlle Voille des Loges.

4. *N.D.*, I, 115. Souvenirs de Dom Salier.

5. *Écrits Spirituels*, *De l'orgueil*, *E.S.*, 281-323 ; *De l'humilité*, *E.S.*, 323-351. Il faut y ajouter les passages inédits : *N.D.*, I, 579-588. Ces traités sont de la période de Rennes (*N.D.*, I, 577-579.)

6. *N.D.*, I, 583-584. *De l'humilité*.

« ...Il (l'esprit) sera plus porté vers Dieu qu'occupé de lui-même [1]... » « Dans tout l'exercice de cette humilité, on pense plus à soi qu'à Dieu, tandis que la véritable pense plus à Dieu qu'à soi [2]. » Ces deux formes d'humilité ne peuvent se confondre puisqu'elles correspondent à des mouvements inverses de la conscience.

Elle est vraie si elle est d'abord intérieure, toutes les manifestations extérieures procédant de ce fond d'humilité comme de sa source. Si le processus est inverse, l'humilité est affectée, fausse et hypocrite. « Soyez humble dans votre intérieur plus que dans votre extérieur, dans vos pensées plus que dans vos paroles, dans vos désirs plus que dans vos actions, dans vos sentiments plus que dans votre tenue et dans vos manières. Que l'humilité extérieure réponde cependant à l'intérieure, mais l'intérieure doit toujours être la source de toute l'extérieure et la surpasser de beaucoup [3]. » Le P. Libermann décrit le processus inverse : « On s'applique à l'humilité d'une manière extérieure et on ne fait rien dans son intérieur pour l'y établir. On ne laisse pas de tenir à ses opinions, à son jugement et à sa volonté ; on est même généralement opiniâtre et entêté. On ne laisse pas de prendre soin de son corps : propriété recherchée, délicatesse, soin de la santé, etc., tout cela par l'effet d'une estime secrète de soi. On est décisif et tranchant, quelquefois violent et sans charité dans ses manières, ou on affecte la douceur, la docilité et la charité ; on voudrait se donner pour modèle à tout le monde... On aime à imiter dans les autres ce qui est conforme aux fausses idées que nous avons de l'humilité... » Le P. Libermann évoque l'orgueil qui consiste, pour certains, à « chercher leur excellence par cette humilité. » « ...Cette humilité feinte paraît toujours à l'extérieur dans les paroles et actions. Dans les paroles : on dit souvent de soi des choses défavorables ; le plus souvent ce sont des choses que l'on ne croit pas ou que l'on espère que les autres ne croiront pas ; souvent ce sont des choses vagues ou qui ne donnent pas précisément mauvaise opinion de nous ; quelquefois on y ajoute un ton d'exagération qui manifeste que nous disons cela par humilité et que nous augmentons beaucoup le mal ; on s'y prend d'une manière fine pour inculquer aux autres que nous sommes humbles, plutôt que de dire que nous sommes mauvais ; on sera tout de même amateur des choses spirituelles qui nous relèvent [4]. » L'humilité est humilité de l'esprit ou elle n'est pas.

1. *E.S.*, 329. *De l'humilité*, ch. II : Application de l'humilité aux trois puissances de l'âme.
2. *N.D.*, I, 585. *De l'humilité.*
3. *N.D.*, II, 132. Lettre de décembre 1839 à M. Mangot.
4. *N.D.*, I, 585-586. *De l'humilité.*
L.S., II, 71. Lettre du 22 août 1838 à M. Grillard. « Les paroles humbles ne sont, le plus souvent, que de l'orgueil. »

Elle est vraie si elle se refuse à toute compensation consciente, si elle essaie de détecter les compensations inconscientes. « On n'a jamais une connaissance complète de son néant et péché ; on peut bien savoir par sentiment intime et par expérience qu'on manque de certaines qualités et qu'on a certains défauts ou mauvais penchants, mais notre raison cherchera en nous quelque autre chose pour nous rehausser et se contenter, tandis que la grâce nous fait voir clairement tout notre néant, sans que notre esprit cherche à se pallier et cacher les choses, ni à découvrir quelque qualité favorable[1]. » Le P. Libermann n'envisage, dans ce texte, qu'un processus conscient de compensation ; il parle de raison, d'esprit, avec un certain flottement dans les termes. Les psychologues des profondeurs — Adler en particulier — considèrent ces mécanismes comme l'une des manifestations de l'instinct de puissance. L'homme a, par instinct, le sentiment de sa grandeur, de son excellence, de sa valeur. S'il subit, sur un point, dans un domaine, une infériorisation, l'équilibre se rétablit en l'affirmation d'une supériorité dans un autre secteur.

Elle est vraie si elle produit des effets sanctifiants et assure la santé psychologique. Bien que l'humilité soit définie, dans la ligne de l'École française et de l'*Imitation*, comme « la connaissance et l'amour de sa propre abjection[2] », elle ne doit pas être déprimante mais pacifiante. « Ce sera la vue d'une chose basse, mais la vue même ne sera ni basse ni humble. L'humilité et la bassesse de la vue même et la jouissance de l'esprit, non dans la connaissance mais dans la chose, constituent les deux caractères de la connaissance pratique[3]. » L'humilité objective ne désagrège pas la personnalité en dissolvant les éléments qui l'intègrent, comme s'y emploierait avec acharnement une humilité subjective, mais la situe dans sa vérité. Une autre définition, plus compréhensive, de type descriptif, le dit expressément : « L'âme vraiment humble a une connaissance véritable de ce qu'elle est en elle-même et devant Dieu, et elle se comporte avec suavité et amour selon cette connaissance en son intérieur et extérieur, soit par rapport à Dieu, soit en elle-même, soit par rapport aux autres hommes[4]. » L'humilité qui balaie tous les rêves inquiets de grandeur, qui permet de s'accepter soi-même avec ses limites, d'assumer ses échecs sans découragement ni désespoir, est un facteur d'équilibre. On connaît « ce calme de la vie intérieure, qui s'acquiert par la ruine des passions, donne la stabilité

1. *E.S.*, 327-328. *De l'humilité*, ch. II : Application de l'humilité aux trois puissances de l'âme.
2. *E.S.*, 323. *De l'humilité*, ch. II : Application de l'humilité aux trois puissances de l'âme.
3. *E.S.*, 328-329. *Ibid.*
4. *N.D.*, I, 584. *De l'humilité.*

dans la simplicité et l'humilité[1]. » L'humilité règle des problèmes psychiques difficiles devant lesquels sont impuissantes toutes les thérapeutiques naturelles. La fausse humilité est signe de névrose ou y conduit ; l'humilité authentique se confond avec la normalité, puisqu'elle est l'adaptation de l'homme à sa situation métaphysique.

4. *Humilité et humiliation*

« ...L'expérience délicieuse... »
L.S., I, 333.

Lettre du 30 octobre 1837 à M. P. Carron.

Faut-il de la recherche de l'humilité passer à l'humiliation? Si l'humilité est normale et facteur de normalité, l'humiliation n'est-elle pas pathologique et signe de dérèglement mental et affectif? En opérant ce saut, la rupture de l'équilibre n'est-elle pas consommée? Le P. Libermann aborde cette question dans une lettre à Paul Carron. Il est à Rennes ; c'est le début, les premiers mois de son ministère chez les Eudistes. Le contexte dans lequel s'insère le passage doctrinal que nous citerons nous apprend que le Père est comme ébloui de l'action spirituelle qu'il constate dans cette maison. Il est tout ouvert à l'espérance. « Ici, tout va grandement. Je vois une merveille de grâce que je n'ai pas encore vue à Saint-Sulpice. Je ne peux pas vous dire quel est le prodige que Dieu opère ici en ce moment ; mais j'en suis dans le plus grand étonnement. Mon bon Père Eudes est un homme prodigieux, et ses constitutions sont au-dessus de ce que j'aurais jamais osé espérer. » Si nous ne connaissions ce maître des novices, nous nous croirions à la Grande-Trappe avec l'Abbé de Rancé quand nous lisons : « Notre noviciat doit être comme un cimetière, il ne doit y avoir dedans que des morts. » Mais n'est-ce pas, jusqu'à la littéralité, un texte de saint Bernard? M. Olier ne tenait pas un autre langage. Rennes ne ressemblait, en rien, à la Trappe. Il nous révèle en outre que l'action diabolique

1. *E.S.*, 353. *De la direction des âmes dans les voies du salut.* La fausse humilité va de l'illusion sur soi-même à la crise dépressive : *N.D.*, I, 585. « On aimera à faire, à dire, à penser même des choses humbles de soi ; mais on se fait illusion sur les véritables misères de son âme ; on se trouble et se tourmente des fautes dans lesquelles on tombe ; on se trouble fortement si on s'aperçoit qu'on est plein d'orgueil, au lieu de s'en humilier devant Dieu. On en détourne quelquefois la vue et on se fait illusion. Il faut remarquer que ces troubles arrivent aussi aux âmes qui cherchent sincèrement à s'établir dans cette vertu, avant qu'elles aient fait un certain progrès. »

dont il est la première victime est déchaînée. « ...Le démon me crible en ce moment, pour me contraindre de cesser une chose qui le fait enrager... Le démon crève de rage et me fait endurer des supplices inouïs... » Il n'est cependant pas déprimé. « ...Notre bon Seigneur me donne une force très grande, et je ne suis pas ébranlé, malgré la rage de l'ennemi. »

M. Libermann expose sa conception de l'humiliation qui tient en trois points : l'humiliation est la grâce suprême ; il n'est pas prudent de la désirer ; sans elle, on ne parviendra pas à l'abandon. Nous nous rappelons le témoignage de Dom Salier : il était dans l'humiliation comme dans son centre. Ce jugement nous confirme dans notre conviction que nous sommes en climat d'expérience :

> « Que Jésus Notre-Seigneur vous conserve dans sa paix, et qu'il vous continue toujours la grande faveur de vous retenir sur sa chère croix. Si je vous désire quelque chose de bien bon — et vous savez que je vous le désire —, je ne pourrai et ne voudrai jamais vous procurer rien de meilleur que des humiliations. Les croix sont exquises, mais les humiliations valent encore mieux. Les croix sont de l'or pur, mais les humiliations sont des perles et des pierres précieuses. Oh! que mon désir est violent par rapport à cela! Que je voudrais vous voir traîner dans la boue et dans l'abjection! Traînez-vous bassement devant Dieu, mon très cher, jusqu'au moment où il lui plaira de vous rassasier.
> » Je ne veux pas dire par là que vous devez courir après les humiliations, et faire en sorte qu'on ait mauvaise opinion de vous. Vous connaissez bien l'esprit dans lequel je vous parle, et vous savez bien que ce n'est pas là ma pensée. Je vous parle ainsi dans le seul but de vous rappeler que vous êtes encore bien petit en ce moment, et que vous ne grandirez véritablement devant Dieu que lorsqu'il vous aura enfin appris, par *cette expérience délicieuse*, que vous êtes un pauvre homme, et qu'il faudrait vous traîner dans la fange. Vous ne parviendrez peut-être jamais au véritable abandon sans les humiliations ; ce sera au moins, je vous assure, très difficile, et je ne vous dis là rien de nouveau, vous l'ayant répété bien des fois l'an passé. En ce moment, j'en suis plus convaincu que jamais. Tenez-vous toujours en paix [1]. »

Dès 1836, M. Libermann avait commencé à initier Paul Carron à cette « expérience délicieuse », en l'incitant à profiter de cette « nourriture de suavité », que les circonstances de sa vie lui offraient. S'il l'engageait à accueillir avec magnanimité contradictions et humiliations, ce n'était pas pour elles-mêmes — c'eût été malsain — mais pour la fonction providentielle qu'elles remplissent dans l'approfondissement et la consolidation de la vie spirituelle. Les humiliations sont le chemin le plus sûr et le plus court, s'il n'est ni le plus facile ni le plus agréable, pour la perfection de l'abnéga-

1. *L.S.*, I, 333-336. Lettre du 30 octobre 1837 à M. P. Carron. Le texte sur l'humiliation, 333-334. C'est nous qui soulignons.

tion et de l'union à Dieu. L'humiliation a un rapport essentiel avec l'inspiration, pensait Pascal après sainte Thérèse d'Avila ; elle est au service de l'amour. L'humiliation est donc saine et sanctifiante. Elle ne doit provoquer ni un repliement sur nous-mêmes ni des mouvements de ressentiment envers ceux qui nous blessent mais nous ouvrir à un univers de charité surnaturelle dont sans elle nous n'aurions soupçonné ni l'existence ni la beauté ni le repos.

« Il paraît, mon très cher, qu'il plaît à Dieu de vous éprouver un peu; tant mieux : que son très saint nom soit encore béni! Il faut nous en réjouir de toute notre âme... C'est une chose fort étonnante que le bon Dieu vous accorde cette grâce, à vous qui ne faites que commencer à le servir... Il n'est rien de tel que les contradictions pour former notre âme au renoncement à toutes choses et à nous-mêmes, à l'amour de Dieu et à l'union la plus parfaite...

» Veillez seulement sur vous-même, afin que les difficultés et les contradictions que vous éprouvez de la part des hommes ne vous rendent pas trop sérieux, chagrin, brusque, indifférent pour votre prochain, raide dans vos paroles et vos manières, tenace dans votre sentiment, ou d'un caractère austère. Au contraire, elles doivent vous rendre humble devant Dieu et doux envers vous-même et à l'égard des hommes. Lorsque vous sentez votre cœur accablé, portez cet accablement avec amour et avec une profonde humiliation devant Dieu ; tenez-vous simplement devant lui dans l'état de déchirement ou d'autres genres de peine où vous pourrez vous trouver, et jetez sur lui un simple regard de douceur, de paix, de tendresse ; et cela, dans la plus profonde humiliation de votre âme, et avec un grand et paisible désir de vous tenir de plus en plus uni à lui, et d'y puiser uniquement toute joie, tout bonheur, tout amour et toute lumière.

» Si les hommes vous méprisent, vous négligent et vous humilient, c'est le plus grand bonheur qui puisse vous arriver ; *faites-vous de ces humiliations et mépris une nourriture de suavité et d'amour devant Dieu;* remplissez-en votre âme, et Dieu vous rassasiera de son amour et vous remplira de sainteté. Que je vous embrasse de toute mon âme, mon cher frère, heureux de vous voir humilié, méprisé et contredit par les créatures ; car Dieu reposera en vous, vous prendra dans son sein, et fera de vous un objet de sa dilection particulière. Consolez-vous donc, et soutenez courageusement les petites misères que Dieu se plaît à vous envoyer. Soyez insatiable d'outrages et de mépris, et Dieu vous rassasiera de justice, d'amour et de sainteté. Si on vous méprise, si on est indifférent à votre égard, rentrez au-dedans de vous-même ; tenez-vous encore dans un plus grand mépris et une plus grande abjection devant Dieu, en qui seul doivent être toute votre joie, toute votre espérance, tout votre bonheur, tout votre amour, toute votre grandeur, toute votre gloire et toute votre lumière. Qu'avez-vous besoin d'autre chose, si vous êtes avec lui et si vous n'avez de vie qu'en lui et par lui ? Périssent toute la terre et tous les désirs de la terre, et que Dieu seul avec son unique amour vive et règne en vous, mon bien cher frère.

» De quelque nature que soient les peines et les traverses que vous éprouvez tenez-vous toujours en paix devant Dieu et en Dieu ; mais dans

une paix humble, douce, amoureuse, et fondée sur un renoncement parfait à toute créature, à vous-même, à votre orgueil et à vos intérêts propres, quels qu'ils soient, temporels ou spirituels. Soyez doux et affectueux envers tous, et n'abandonnez votre âme qu'à Dieu seul, qui doit être votre tout, dans tous les temps et dans toutes les circonstances [1]. »

Dans ces pages, on ne peut flairer aucun relent de masochisme où l'homme s'humilie pour se détruire et éprouve, dans cette néantisation, un plaisir morbide. Cette conception à finalité théocentrique est libératrice de la personne. L'expérience biblique de Job est même largement dépassée : ni révolte, ni appel anxieusement interrogateur lancé à la justice de Dieu au sein de la détresse. Par la joie et la paix qui fleurissent au centre d'une humiliation sereinement assumée, nous sommes dans la spiritualité paulinienne où l'on surabonde de joie au milieu des tribulations (*2 Co* 7, 4).

IV. TRANSFORMATION DU CARACTÈRE

« Ne me parlez pas de briser votre caractère. »

L.S., III, 461.

Lettre du 29 janvier 1845 à M. Collin.

Cette perfection de l'humiliation ne prend un sens que dans les perspectives surnaturelles où le P. Libermann la situe et ne se justifie que par l'ouverture plus large à la sainteté qu'elle favorise. Cette expérience n'est qu'un aspect de l'expérience profonde d'emprise de Dieu et de participation au mystère d'abaissement rédempteur de l'Homme-Dieu. Elle est le sommet d'une progression, disons plutôt, le centre le plus avancé d'une intériorisation. Elle implique un changement radical des visées intentionnelles de la conscience, une transformation du caractère de l'homme, de tout homme, dans sa tendance instinctive et naturelle à l'orgueil. Mais le caractère peut-il se modifier substantiellement? N'est-il pas structuré d'une façon définitive? A cette question, le P. Libermann a proposé une réponse dans laquelle entrent, pour la composer, sa

1. *L.S.*, I, 192-196. Lettre du 21 septembre 1836 à M. P. Carron. C'est nous qui soulignons.

N.D., XI, 68 et *L.S.*, IV, 580. Lettre du 7 mars 1849 à M. Durand. « Tâchez donc d'être toujours maître de vous-même..., de vous humilier intérieurement devant Dieu quand on vous humilie devant les hommes. »

foi en la grâce et en toutes ses possibilités et sa lecture lucide de l'expérience.

1. *La grâce libératrice*

> « La grâce sanctifiante tend à jeter dans notre vie entière ses rayons lumineux et pleins de chaleur ; le péché tend à répandre en nous ses vapeurs obscures et infectes. »
>
> *E.S.*, 468.
>
> *Instructions aux missionnaires*, ch. IV : De l'abnégation.

Un texte nous indiquera immédiatement moins les hésitations du P. Libermann à formuler un jugement catégorique que la multiplicité des cas qu'il voit surgir dans son panorama des âmes et dans sa géographie de direction spirituelle. Il écrit à M. Lairé, parti en Afrique, en février 1849 et qui devait mourir, le 23 novembre 1852, supérieur de Grand-Bassam. Il rappelle les exigences spirituelles de l'apostolat missionnaire. Le peuple africain, déclare le Fondateur, ne sera sauvé, que par la sainteté des missionnaires. Une fois de plus, il décrit le mouvement conquérant de la sainteté dans une âme qui se livre à la grâce : « Que l'esprit de Jésus anime tous vos actes, qu'il forme tous les sentiments de votre âme, qu'il amortisse et modère tous les entraînements de vivacité de l'esprit, tous les sentiments durs ou raides du cœur, en un mot tout ce qu'il y a de passionné et de déréglé dans l'âme... » Dieu ne peut seconder les efforts du missionnaire qui ne consent pas lui-même à la grâce. « D'ailleurs si nous n'avons pas la sainteté de Dieu en nous, dans toutes les habitudes de notre vie, si cette sainteté ne domine pas, n'efface ou du moins ne bride pas tous nos défauts et imperfections, comment Dieu peut-il exaucer nos prières pour les âmes qu'il a donné à sauver [1]... » La grâce a des destinées très différentes selon les âmes. Le P. Libermann retient trois hypothèses : ou la grâce efface les défauts (la conversion est consommée) ; ou la grâce domine (la

1. *L.S.*, IV, 657-658 et *N.D.*, XIII, 143. Lettre du 8 mai 1851 à M. Lairé. Nous notons une variante.

N.D., XIII, 143. « ... Si cette sainteté ne domine pas, n'efface pas ou du moins ne bride pas tous nos défauts et imperfections... »

L.S., IV, 658. « ... Si cette sainteté ne domine pas, n'efface ou du moins ne réfrène pas toutes nos tendances defectueuses et toutes nos imperfections... »

victoire est gagnée à un moment et sur un point) ; ou la grâce bride (les tendances demeurent très fortes mais leur dynamisme est modéré).

De l'oraison, le P. Libermann attend des effets remarquables pour l'amélioration du caractère, car, par elle, l'âme s'ouvre à Dieu et laisse pénétrer la grâce en elle. Au progrès dans l'oraison correspondent les progrès dans le caractère. L'optimisme de ce spirituel rejoint celui de sainte Thérèse ou de saint Ignace. « L'oraison réforme les défauts de caractère. Voulons-nous savoir si nous avons fait un véritable progrès dans l'oraison, voyons si nos défauts diminuent sensiblement. Les défauts naturels ne tiennent pas contre une véritable oraison. La raideur, la vivacité, la précipitation, la nonchalance, la légèreté, la mélancolie même, cèdent peu à peu, et on finit par s'en débarrasser presque entièrement ; si on fait de grands progrès, il n'en reste plus rien[1]. » Les mutations du caractère sont donc, à ses yeux, le test de la valeur de l'oraison. *Peu à peu, pas à pas*, c'est la loi ordinaire de ces changements. Les situations extérieures ne se transforment pas plus rapidement que les situations intérieures. M. Lossedat est mis en garde contre cette tentation de la précipitation. Comme un refrain revient le « peu à peu », quatre fois dans la même lettre. « Ne vous tourmentez pas tant des abus. On ne peut jamais remédier tout à coup à des abus si considérables, qui sont invétérés ; il faut aller *pas à pas*... » « Il est un temps dans la vie spirituelle où nous passons tous par les épreuves que vous avez essuyées, et qui, j'espère, tirent vers leur fin. La paix vient ensuite, et alors on s'établit *peu à peu* dans la solide piété... Apprenez *peu à peu* à être doux et humble de cœur... » « Il y a différents états par où l'âme passe avant de parvenir à la perfection... Ne savez-vous pas que quand on ramone une cheminée, on la gratte très fort, on en arrache des morceaux à force de gratter fort. Nos âmes sont noires comme des cheminées ; elles ont besoin d'être bien raclées[2]. » Le P. Libermann trace le profil caractériel de M. Duby, tel qu'il l'a connu au noviciat : timidité, défiance de soi, vivacité de l'esprit. Il est heureux d'apprendre que ces défauts disparaissent : la timidité, en assumant des responsabilités — « rien de tel pour guérir de la timidité que de porter une responsabilité et d'être forcé de se mettre en relation avec beaucoup de monde » —; la défiance de soi, dont la timidité est la source, en prenant avec une certaine hardiesse les décisions qui s'imposent. Il reste cette vivacité d'esprit qui agit par saccades et qui précède la réflexion. « Tout cela

1. *E.S.*, 107. *Instructions sur l'oraison*, quatrième instruction.
2. *L.S.*, IV, 185-190 et *N.D.*, VI, 505-509. Lettre du 27 décembre 1844 à M. Lossedat. C'est nous qui soulignons.

ne m'inquiétait pas, j'étais sûr que cela passerait. Maintenant que les deux premiers (défauts) ont disparu, il vous sera assez facile de faire disparaître le troisième, au moins de le diminuer considérablement, au point qu'il ne renfermerait plus rien qui offrît des difficultés [1]. »

2. *Les limites de la nature*

« Languissez doucement sous le poids de vos chaînes, mais patientez. »
L.S., III, 461 et *N.D.*, VII, 37.

Lettre du 29 janvier 1845 à M. Collin.

Cet optimisme serein que soutient l'espérance surnaturelle est tempéré par un réalisme de base que n'effleure jamais pour l'ébranler un idéalisme utopique. Aussi le P. Libermann n'a-t-il pas manqué, sans verser dans le pessimisme, de marquer les limites que ne franchit pas la généralité des hommes dans la transformation de leurs caractères.

Il est prudent d'abord de dissiper les illusions qui peuvent hanter certains esprits sur des progrès chimériques de l'humanité, sur des perspectives radieuses de réforme universelle. La première limitation est dans l'extension du changement soit par rapport à l'ensemble des hommes, soit en ce qui concerne la totalité de la personne. Tous les hommes ne seront pas convertis et tout l'homme ne sera pas transfiguré. Une lettre est consacrée à détruire ce mythe d'une perfection idéale. « Si vous voyez vos confrères n'être pas de votre avis, même lorsqu'il serait évident qu'ils ne suivent pas le meilleur parti, il vaut mieux n'être pas trop tenace, ne pas les contrarier ; il faut laisser à chacun la liberté de suivre ses idées et exécuter le bien à sa façon, l'y encourager. Alors on en tire tout le parti possible ; on lui fait faire tout le bien dans son genre ; il en aurait fait davantage, s'il avait eu d'autres idées, mais que faire? Il ne les a pas. Vouloir le forcer d'embrasser les vôtres, ce sera le plus souvent lui faire faire beaucoup moins de bien, le brouiller, le décourager même. Vous ne sauriez croire combien cette tolérance est importante. *Il est impossible que les hommes soient d'accord ensemble.* » — « Apprenez à souffrir les fautes du prochain ; apprenez à supporter qu'une chose

1. *N.D.*, XIII, 139-142. Lettre du 8 mai 1851 à M. Duby.

soit exécutée à demi, d'une manière défectueuse même. Pour avoir le repos de l'âme, pour être capable de faire des choses grandes et importantes, il faut à tout prix qu'on parvienne à une certaine indifférence dans les maux qu'on ne peut guérir. » — « Il est certain que j'ai une bien plus grande influence sur nos confrères que vous ne pourrez en avoir. Eh bien, quel est le moyen le plus puissant que j'emploie pour les conduire ? C'est en tolérant dans chacun les défauts que je prévois ne pouvoir effacer, supportant parfois les manières d'être les plus inconvenantes, les plus grossières, laissant surtout chacun dans son état et cherchant à perfectionner chacun dans cet état... Par exemple, si vous vouliez rendre M. Arragon, modéré, poli, aimable, dans ses manières, vous entreprendriez une chimère, vous arrêteriez plutôt le soleil dans sa course. » — « ...Supporter les autres avec tous leurs défauts. Vous qui aimez les choses belles et grandes, voilà sans contredit la chose la plus belle et la plus grande. Demandez-en la grâce [1]. » L'acceptation de l'imperfection des autres chez un homme avide de perfection et l'ayant atteinte, était le signe d'une perfection extraordinaire. Le monde du P. Libermann n'était pas un nouvel Éden ni un enfer anticipé mais un chantier où s'opère la Rédemption. Très respectueux de la liberté personnelle et convaincu de la nécessité de la diversité, il avait renoncé à un univers uniforme de monotones répétitions.

Les moyens qui sont à utiliser pour améliorer les caractères sont en outre limités. Il en est que la charité commande d'écarter les moyens violents qui heurtent les personnes, les blessent, les humilient. Il ne ressemble en rien, par ses méthodes de douceur conquérante, à l'Abbé de Rancé dont les programmes exposés dans l'ouvrage — *De la sainteté et des devoirs de la vie monastique* — nous révoltent. Il ne pensait pas qu'il fallait systématiquement « éprouver » les âmes. S'il excluait ces moyens radicaux, il déconseillait la dureté envers soi-même. « Ne me parlez pas de briser votre caractère, la dureté de votre caractère. On ne brise pas le fer, on l'amollit dans le feu... Ne soyez pas trop pressé pour être débarrassé de votre défaut; ne le désirez pas trop violemment ; n'y mettez pas trop d'ardeur ; cela vous serait plus nuisible qu'utile ; cela vous éloignera de la paix, de l'humilité intérieure, de la soumission à la divine volonté et de la confiance en Dieu. Languissez doucement sous le poids de vos chaînes, mais patientez [2]. » « Soyez bien sûr que jamais rien ne se fait dans ce genre par force, par contradiction, par résistance ; mais aussi, au contraire, tout se fait, tout s'obtient par le support, la tolé-

1. *L.S.*, III, 530-536 et *N.D.*, VIII, 109-114. Lettre du 15 avril 1846 à M. Lossedat. C'est nous qui soulignons.
2. *L.S.*, III, 461 et *N.D.*, VII, 36-37. Lettre du 29 janvier 1845 à M. Collin.

rance, la douceur, le calme[1]. » Si l'on compare les conseils que le P. Libermann donne à la Supérieure de Castres avec ceux que réserve aux Supérieurs l'Abbé de Rancé, on saisira l'antithèse. « ...Laisser une grande liberté d'esprit dans votre maison, ne jamais froisser ; mais corriger les défauts en temps et lieu opportun avec un grand esprit de douceur, et de manière à consoler les personnes que vous corrigerez. Toute correction qui fait peine, qui agite et aigrit, est une correction mal faite, et ne produit ordinairement que du mal[2]. »

Une troisième limitation affecte la durée de l'opération. Il n'y a pas de mutations brusques dans l'évolution du caractère. C'est à un rythme plus lent qu'est soumis le développement de la personnalité. Plus les structures sont fermement constituées, plus leur dissolution exige de temps. La rapidité plus ou moins grande des modifications caractérielles est fonction de la ferveur de l'âme, de la constance, de la générosité et de l'adaptation des tactiques aux situations concrètes.

« Pour les défauts et les vices, il y en a qui peuvent être retranchés, et il faut y mettre vigoureusement la main. Il y en a d'autres, par exemple l'orgueil et les défauts enracinés de caractère, qui ne s'enlèvent pas si facilement ni si vite. Il faut avant tout les cerner, en leur coupant les vivres par la pratique de l'abnégation qui, à cet égard, doit s'exprimer en deux manières : d'abord en retranchant tout ce qui peut leur servir d'aliment et tout ce que nous pouvons y trouver d'agréable, et ensuite en acceptant en esprit d'abnégation les chocs continuels que nous en éprouvons, et le travail qu'exige de notre part la continuité des résistances que nous avons à opposer. Ici on a à s'armer contre le découragement : une âme vraiment renoncée est à l'abri de ces défaillances. Qu'on joigne à cela une paisible vigilance, et le triomphe est assuré[3]. »

1. *L.S.*, III, 534 et *N.D.*, VIII, 113. Lettre du 15 avril 1846 à M. Lossedat.

2. *N.D.*, VI, 129. Lettre du 20 mars 1844 à la Supérieure de Castres. Au ch. XII, sur la Pénitence, dans « *De la sainteté et des devoirs de la vie monastique...* », nous lisons à la page 314, dans l'édition de 1638 : « Par quel moyen un religieux peut-il vivre en son monastère dans la pratique des humiliations ? — Réponse : Ce sera par l'application d'un supérieur vigilant et charitable, qui aura soin de l'exercer par des reproches, des répréhensions vives, des paroles piquantes, des confusions publiques, par des travaux, par des occupations ravalées, et par tout ce qu'il estimera capable de contribuer à son abaissement. »

3. *E.S.*, 472-473. *Instructions aux missionnaires*, ch. IV : De l'abnégation.

3. *Les victoires partielles*

« ...Notre nature ne sera refaite qu'à la résurrection... »
N.D., XIII, 44.

Lettre du 20 février 1851 à M. Jérôme Schwindenhammer.

Est-ce dans un climat de victoire pascale que le P. Libermann célèbre les résultats des réformes intérieures ? Que peut-on attendre ? Qu'est-on en droit d'espérer ? Quelles illusions convient-il d'abandonner ? Les résultats de nos efforts sont limités et il est une « mesure » de la grâce — *secundum mensuram donationis Christi* (*Ep* 4, 7) —, mystère de la prédestination divine. Cet homme de l'expérience a enregistré, comme un clinicien qui se penche sur des statistiques, des moyennes. A plusieurs de ses correspondants, tout en maintenant en eux la confiance, en les aidant à réaliser « leur sainteté », il a enlevé l'espoir d'une transformation radicale de leurs caractères. C'est ainsi qu'il écrit à M. Beauchef : « Vous ne pourrez pas changer votre naturel excessivement sensible et impressionnable... [1] » « ...Je ne veux pas dire qu'on parvient à faire perdre aux gens leur caractère et leur manière d'être naturelle, ni même tous les défauts de cette manière d'être ; mais on gagne sur tout cela tout ce qu'il est possible de gagner, et on fait profiter au bien ceux qu'on rendrait nuls par une conduite opposée ». Telle est la directive qu'il donne à un supérieur inquiet des imperfections de ses subordonnés [2]. Jérôme Schwindenhammer reçoit les mêmes encouragements pour l'acceptation de ses limites. Les transfigurations absolues et définitives sont réservées à l'éternité [3].

4. *Les déterminismes organiques*

« Toutes ces affaires sont purement organiques. »
L.S., III, 384 et *N.D.*, VI, 123.

Lettre du 10 mars 1844 à M. Beauchef.

Dieu seul connaît la puissance des secours qu'il nous accorde ; seul aussi, il peut évaluer nos possibilités réelles de résistance à la

1. *N.D.*, VII, 8. Lettre du 2 janvier 1845 à M. Beauchef.
2. *L.S.*, III, 534 et *N.D.*, VIII, 113. Lettre du 15 avril 1846 à M. Lossedat.
3. *N.D.*, XIII, 44. Lettre du 20 février 1851 à M. Jérôme Schwindenhammer.

tentation et de consentement à sa grâce. Il est des cas, des moments, des êtres que dominent des déterminismes tels que la liberté est ou totalement supprimée ou si réduite que la responsabilité personnelle n'existe plus ou est atténuée. Le P. Libermann savait que parfois l'organique impose sa loi au psychique et empêche le spirituel.

Parmi ses correspondants, il en est un qui se trouvait dans cette situation douloureuse, M. Beauchef. Originaire de la Sarthe, il entra, à Issy, le 17 octobre 1839. Il quitta le Séminaire et sollicita son admission à la Grande Chartreuse où il passa deux ans. Il en sortit le 13 juin 1843. Sur le conseil de M. Pinault, il séjourna six mois à La Neuville jusqu'au 15 février 1844. En 1847, il est vicaire à Notre-Dame de Laval et, en 1870, curé de Saint-Hilaire-le-Lierre dans le diocèse du Mans. Selon des indications que nous relevons dans une lettre du P. Libermann à M. Carbon, cet ecclésiastique avait une imagination ardente, était d'une excessive sensibilité et extrêmement impressionnable. Il était sincèrement pieux, « de manières polies et avenantes [1]. » Il était aussi asservi à ses parents qui déchiraient son âme en lambeaux, selon l'expression du P. Libermann [2].

Le P. Libermann prit en pitié ce séminariste qui souffrait, semble-t-il, d'obsessions dont l'origine était dans les mécanismes d'une violente imagination qui ne pouvait être réprimée et qui le portait, par des impulsions irrésistibles, à des actes qu'il déplorait. C'était « une grosse misère » dont il n'était pas utile d'approfondir la nature [3], « une croix... gravée dans l'intime de l'être [4] ». Le judicieux praticien commença par empêcher cette âme de sombrer dans le désespoir en s'attaquant à ce sentiment morbide de culpabilité qui le ravageait et en le persuadant que certaines actions qu'il accomplissait ne lui étaient pas imputables. « Je suis certain que vous avez horreur du péché mortel, lui écrit-il pour le pacifier. Votre confesseur du Séminaire est du même avis que moi. Ce qui prouve qu'il a raison, que votre affaire est purement organique, c'est que toutes les fois que vos nerfs sont agités, vous êtes plus sujet à vos misères. Tâchez de vous tenir en paix et de ne pas vous laisser maîtriser par vos impressions [5]. » « J'ai toujours été bien certain que vous n'avez pas votre pleine liberté dans ces moments et c'est ce qui a fait que je passais là-dessus sans m'inquiéter. Vous croyez le contraire, cela ne prouve rien. Vous ne comprenez pas l'excessif entraînement et une cer-

1. *N.D.*, VI, 17-18 : Lettre du 16 janvier 1844 à M. Carbon ; *N.D.*, VI, 302 : Lettre du 9 août 1844 à M. Beauchef.
2. *N.D.*, VI, 163. Lettre du 7 avril 1844 à M. Beauchef.
3. *N.D.*, VI, 165. Lettre du 7 avril 1844 à M. Beauchef.
4. *N.D.*, VII, 8. Lettre du 2 janvier 1845 à M. Beauchef.
5. *N.D.*, VI, 165. Lettre du 7 avril 1844 à M. Beauchef.

taine absorption d'esprit qui vous tient dans ce moment. C'est un mouvement organique qui vous mène en grande partie dans ces moments et une espèce de folie. J'ai toujours été moralement certain qu'il n'y avait pas péché mortel dans ces choses. Vous avez bien raison de communier malgré tout cela, vous avez un grand besoin de la sainte communion pour subjuguer, pour purifier de plus en plus vos sens, pour fortifier de plus en plus votre âme, pour y mettre de plus en plus la paix de Dieu [1]. » Il le priait d'éviter toute dramatisation, de ne pas tenir compte des jugements que portaient sur lui des confesseurs d'occasion qui, ignorant les misères psycho-physiologiques qui l'accablaient, lui causaient « un mal terrible ». « Vous ne devez pas vous régler sur ce que peuvent vous dire des personnes qui ne connaissent pas le fond de votre âme ; elles ne peuvent pas pénétrer dans votre intérieur pour approfondir votre état. Ceux qui vous connaissent le mieux vous parlent toujours d'une manière à vous rassurer et à vous mettre en repos ; vous devez vous en tenir à leur décision [2]. » Il conseillait à son dirigé de mépriser ses difficultés plutôt que de les craindre [3], de prendre des précautions lointaines, d'être prudent mais sans angoisse, de mener « une vie de calme, de paix, uniforme, éloignée des impressions violentes [4] », de pratiquer l'oubli du passé, de ses misères, de soi-même. « Votre grande affaire est de vous oublier vous-même [5]. » Même un surcroît de travail ne peut qu'être libérateur de ces préoccupations obsédantes [6]. Il restait à engager cette âme inquiète dans la voie de l'abandon entre les mains de Dieu. « Vivez dans la foi ; soyez à Dieu par une charité sincère, quoique non sensible, par l'humilité véritable. Visez toujours à tenir votre âme dans la paix et la confiance en Dieu ; reconnaissez votre pauvreté et restez en repos avec pleine confiance en Jésus et Marie [7]. » « Soyez entre les mains de Jésus comme une boule entre les mains d'un enfant qui en fait son joujou ; laissez-vous balloter tant et comme le divin Maître voudra. Je sais bien que votre sensibilité s'y oppose sans cesse, mais ne vous en tourmentez pas, il suffit que votre volonté soit ainsi disposée ; peu à peu, il faut l'emporter sur cette extrême sensibilité [8]. »

Thérapeutique heureuse qui, au point de départ, découvre le jeu de déterminismes et qui, au point d'arrivée, a reconquis partielle-

1. *N.D.*, VI, 302. Lettre du 9 août 1844 à M. Beauchef.
2. *N.D.*, VII, 380. Lettre du 9 novembre 1845 à M. Beauchef.
3. *N.D.*, VI, 302. « Méprisez ces sortes de sensibilités plutôt que de les craindre, et vous les éprouverez moins souvent et moins fort. »
4. *N.D.*, VI, 124. Lettre du 10 mars 1844 à M. Beauchef.
5. *L.S.*, III, 536 et *N.D.*, VIII, 126. Lettre du 27 avril 1846 à M. Beauchef.
6. *N.D.*, VII, 8. Lettre du 2 janvier 1845 à M. Beauchef.
7. *N.D.*, VII, 8. Lettre du 2 janvier 1845 à M. Beauchef.
8. *L.S.*, III, 385 et *N.D.*, VI, 123. Lettre du 10 mars 1844 à M. Beauchef.

ment la liberté psychique préludant à la liberté spirituelle. Thérapeutique naturelle qui substitue à une introversion dangereuse l'exode de soi et au sentiment de culpabilité la connaissance sereine, d'une situation névrotique. Thérapeutique surnaturelle qui utilise les forces de la grâce qui peu à peu guérit la nature en la pacifiant, l'équilibrant et l'orientant vers la paix de l'amour divin.

L'impression dominante qui se dégage de la lecture, de l'analyse et de la méditation de ces textes sur les rapports du caractère et de la sainteté, de la nature et de la grâce en action dans une personnalité concrète, c'est celle d'une apparente contradiction.

Le P. Libermann affirme que le caractère n'est pas, ne peut pas être une cause positive de sainteté ; que, s'il est des structures qui se prêtent plus à l'influence de la grâce, il reste que cette grâce rencontre dans notre naturel d'abord des obstacles qui sont souvent irréductibles : l'orgueil indéracinable de l'esprit et la pesanteur toujours renaissante d'une chair invaincue.

Par ailleurs, il est comme obsédé par l'importance du caractère dans le gouvernement des hommes, dans la direction spirituelle, dans l'action apostolique. Cette préoccupation n'est pas tardive ; elle se manifeste, dès 1840, dans la rédaction de la *Règle provisoire*. Pour le choix des Supérieurs, on doit porter son attention d'abord sur les dispositions caractérielles des hommes, pour exclure les caractères faibles et froids, légers et superficiels, raides et chagrins et pour préférer les sujets qui ont de la vie et de l'action, de la fermeté et de la consistance [1]. A leur tour, les Supérieurs s'informeront du caractère de leurs subordonnés pour leur ménager le traitement qui leur conviendra le mieux [2]. Les missionnaires, dans leur apostolat, « se conformeront aux caractères, aux goûts, aux désirs, aux vues de tous, afin que par ce moyen ils puissent faire pénétrer dans tous les cœurs l'amour des vérités du saint Évangile, et le désir fervent et efficace de les pratiquer [3] » ; dans leur prédication, ils ne se contenteront pas de considérer les vérités abstractivement et en elles-mêmes, mais ils s'adapteront « aux besoins, aux vices, aux

1. *N.D.*, II, 321-322. *Règle provisoire*. 3e p., ch. III, a. VII, VIII, IX. A Rennes, M. Libermann, pour les Eudistes qui auraient à enseigner dans les Collèges, avait rédigé des notes : *Règles des Professeurs* (*N.D.*, I, 555-560). Nous lisons : « Ils examineront la trempe d'esprit et le caractère des enfants afin de prendre les moyens convenables pour les faire avancer dans la piété et dans leurs études. Ils pourront dispenser d'une partie du devoir les plus jeunes et qui sont incapables » (n° 7, p. 557).

2. *N.D.*, II, 328. *Règle provisoire*, 3e p., ch. V, a. XIII.

3. *N.D.*, II, 287. *Règle provisoire*, 2e p., ch. VIII, a. XIV Il s'empresse d'ajouter : « Cependant ils prendront garde de faire tourner cette parole de saint Paul à la ruine de leurs règles, de l'esprit dont elles doivent les animer, de l'union avec Notre-Seigneur, de la vie modeste, humble, sainte et religieuse dont ils doivent faire profession à l'exemple de leur divin Maître. »

caractères des peuples auxquels ils prêcheront[1]. » Dans l'apostolat en général, le caractère joue un rôle primordial ; « beaucoup d'âmes ont été perdues par des accès de vivacité ; beaucoup d'œuvres ont été manquées et quelquefois les travaux d'une moitié de la vie ont été compromis par le même défaut[2] ». Le P. Libermann constate, en le déplorant, que, dans la direction, « on ne tient pas assez compte de la différence des caractères », et, « par suite de cette négligence ou ignorance, l'on donne des décisions nuisibles aux âmes que l'on dirige[3] ».

Sommes-nous en présence d'un dualisme dont les données ne se rejoignent pas : discontinuité du caractère et de la sainteté dans l'ordre de la causalité et continuité du caractère et de la sanctification dans l'ordre des conditionnements ? La contradiction n'est qu'apparente. Les deux ordres sont différents : la causalité efficiente et finale et le conditionnement souvent nécessaire, toujours utile. La pensée du P. Libermann évolue sur deux plans, transcendants l'un à l'autre : le plan métaphysique et théologique de la sainteté et le plan psychologique et pédagogique de la sanctification. Sur le premier, la discontinuité est absolue ; ce n'est pas le caractère, si riche qu'il soit, qui met en rapport surnaturel avec Dieu et qui appelle la vie divine en nous : la sainteté a son ordre. Sur le second, la continuité est évidente. La grâce s'individualise en s'insérant dans notre nature : il n'y a pas de sainteté abstraite, il y a le Dieu Saint ; il y a des saints. L'homme se doit d'être un chemin pour la grâce et il n'est cette voie que s'il rencontre un homme concret que Dieu aime, qu'il veut sauver et sanctifier et s'adresse à lui selon ce qu'il est, ce qu'il comprend, ce qu'il désire, c'est-à-dire selon son naturel.

La pédagogie de l'homme doit s'efforcer de rejoindre la pédagogie de Dieu, pédagogie d'amour. Dieu prend nos chemins ; prenons les chemins de Dieu. Saint Jean de la Croix, dans la ligne d'*Isaïe* (66, 13), en évoquant les méthodes de Dieu dans l'investissement des âmes, pense à l'amour maternel si compréhensif et si enveloppant :

> « La grâce de Dieu, cette amoureuse mère, aussitôt qu'elle régénère l'âme pour une nouvelle chaleur et ferveur de servir Dieu, elle en fait de même : lui faisant trouver sans peine un lait spirituel doux et savoureux en toutes les choses de Dieu et une grande douceur en tous ses exercices ; car Dieu lui donne, comme à un cher enfançon, la mamelle de son tendre amour[4]. »

1. *N.D.*, II, 304. *Règle provisoire*, 2e p., ch. x, a. XX.
2. *N.D.*, XI, 539. Neuvième réunion de Saint-Jean, du 28 février 1849.
3. *N.D.*, XI, 573. Quarante-sixième séance du 23 avril 1850.
4. Saint Jean de la Croix, *Nuit obscure*, livre I, ch. I, pp. 485-486, traduction savoureuse et si exacte du P. Cyprien de la Nativité, 1942, Desclée De Brouwer.

Chapitre VI

ABNÉGATION ET MORTIFICATION

> « Veillez toujours sur votre âme, pour vous conserver dans cette sincère et véritable abnégation de vous-même ; c'est là le solide et le fondamental ; la piété, la dévotion et l'esprit d'oraison sont bons et excellents, mais l'abnégation dépasse tout, remplace, renferme tout. »
>
> *L.S.*, III, 625 et *N.D.*, X, 292-293.
>
> *Lettre du 26 août 1848 à M. Clair.*

Après avoir prouvé la réalité de l'expérience religieuse du P. Libermann, l'avoir caractérisée dans sa structure, la passivité, avoir analysé les données surnaturelles et naturelles qui entrent en jeu pour la constituer, nous avons à nous demander quels sont les moyens propres à l'établir, puis à la développer et à l'enraciner dans l'âme avant de la voir s'épanouir dans la perfection et la sainteté. Ces moyens essentiels et donc indispensables, seuls adéquats, infaillibles dans leur efficacité, sont l'abnégation et l'oraison. Ils représentent les deux aspects, négatif et positif, de la sainteté : dépouillement pour que s'effectue la séparation d'avec le monde, d'avec le mal, et oraison, pour que puisse se vivre, dans la ferveur et la continuité, l'union d'amour. Ces deux éléments qui sont à distinguer ne sont pas séparés. Ils s'impliquent l'un l'autre. L'abnégation est le prélude de l'oraison et l'oraison est la source de l'abnégation. Dans l'ordre génétique des conditionnements, l'abnégation précède l'oraison. Gonzalès de Camara rapporte cette double réflexion de saint Ignace : « Parlant un jour au P. Ignace d'un bon religieux qu'il connaissait, je lui disais : c'est un homme de grande oraison. Notre Père corrigea : c'est un homme de grande mortification. » A Nadal, le Saint déclarait : « A un homme vraiment mortifié, il suffit d'un quart d'heure pour s'unir à Dieu dans l'oraison [1]. »

1. *Christus*, Cahiers spirituels, 9, janvier 1956. Antoine DELCHARD, *La mortification continuelle*, p. 17, note 1. L'auteur ajoute : « La relation abnégation-oraison-union à Dieu mériterait que l'on s'y arrête longuement. »

Nous plaçant dans une perspective historique, nous nous demanderons quelles influences se sont exercées sur Libermann ; dans une perspective axiologique, quelle place il réserve à cette valeur dans sa systématique spirituelle. Nous dégagerons ensuite quelques dominantes de cette riche doctrine spirituelle qui est la projection d'une expérience personnelle et l'explicitation d'une réflexion originale.

I. DÉCOUVERTE ET VALEUR DE L'ABNÉGATION

« ...Si on cherche à s'unir à Dieu, à avancer dans les voies d'oraison sans bâtir sur ce renoncement solide, on devient sujet aux plus grandes illusions... »

L.S., II, 324.

Lettre du 19 décembre 1839 à M. Mangot.

M. Olier avait enseigné au séminariste de Saint-Sulpice et d'Issy le dépouillement absolu. Les thèmes de la mort du vieil homme, de la destruction de l'homme naturel, de l'impuissance absolue dans l'ordre de l'action, l'amour de l'humilité, de l'effacement et de l'oubli ont une résonance qui crie la source. Le sulpicien, s'il est fidèle à l'idéal de l'instituteur des séminaires, pense le P. Libermann, doit être « un homme tout surnaturel et en qui il n'existe plus aucune affection naturelle, qui ne vit plus qu'en Dieu et de Dieu [1] ». Le radicalisme de M. Olier plaisait à ce converti porté aux extrêmes et, parce que passionné, très sanjuaniste de tendance. M. Olier « n'aimait pas qu'on fît les choses à demi... [2] » Il écrit à M. Cahier, que Notre-Seigneur mène « par le chemin très âpre et très difficile de la divine Croix ». Il discerne les lois de cette divine pédagogie : « Notre-Seigneur videra peu à peu votre âme de ce qui s'y trouvait de superflu. Il en arrache et éloigne tout ce qui n'est pas à lui seul, et il y a tout lieu d'espérer, qu'il vous établira enfin dans cette nudité intérieure, que votre saint père, M. Olier, demande si instamment à ses enfants [3]. » Il est très significatif qu'il rattache cette conception de la nudité intérieure, formule métaphysique et mystique de l'abnégation,

1 *N D*, I, 385. Lettre du 11 septembre 1837 à M. Cahier.
2. *N.D.*, I, 212. *Association du Sacré-Cœur.*
3. *L.S.*, II, 17. Lettre du 8 juillet 1838 à M. Cahier.

à la doctrine de M. Olier : « Rien pour les sens, pas même du spirituel ; rien pour le fond même de votre âme, excepté Jésus crucifié. Voyez quelle pureté intérieure, quel dégagement, quel oubli de vous-même Notre-Seigneur veut établir en votre âme[1]. » Si l'influence de M. Olier est manifeste, par contre aucun texte ne nous permet d'avancer que saint Jean Eudes ait marqué sa conception de l'abnégation. Il retrouvait en lui cette exigence de désappropriation de soi, fond commun de la théologie spirituelle bérullienne. « Mon bon Père Eudes exige de moi une perfection extraordinaire et telle qu'on le voit dans les ouvrages les plus élevés[2]. » « ... Le P. Eudes emploie des moyens et établit un ordre de choses plus sévères que chez vous...[3] »

M. Olier avait donc formé le P. Libermann à l'abnégation sous l'influence du Saint-Esprit. Le disciple en avait saisi toutes les exigences, en avait pénétré la portée mystique, c'est-à-dire la fonction qu'elle remplit pour l'union à Dieu. A Rennes, il la vivait. Cette abnégation, il ne cesse d'en rappeler la nécessité dans ses *Lettres Spirituelles*. Dans ses *Écrits Spirituels*, il en recherchera la nature exacte. Quelle place lui assigne-t-il dans la structure de sa spiritualité? Structure... mot qui eût fait sourire le P. Libermann. Les spirituels sont plongés dans une expérience qu'anime ce Feu consumant qu'est Dieu. Ils la vivent avant de la penser. De cette mystique vécue, ils dégagent parfois une logique, lorsqu'ils ont été appelés à la vocation prophétique et qu'ils en ont reçu le charisme. Quant à nous, nous recherchons en intellectuels une logique qui satisfasse notre curiosité intellectuelle. Il est plus rare que notre générosité inventive la rende concrète et nous lance dans la mystique!

Voyons quelle importance il reconnaît à l'abnégation dans son échelle des valeurs spirituelles et quelle place il lui réserve, sinon dans son système de spiritualité — il a réagi fortement contre l'idée de système —, du moins dans la genèse existentielle de la vie intérieure.

Sur cette importance, les textes les plus explicites peuvent être invoqués. Il écrit : « C'est sur cette abnégation intérieure que doit se porter toute notre attention. » Il en fournit immédiatement le

1. *Ibid.*, 18.
2. *L.S.*, I, 282-283. Lettre du 21 août 1837 à M. P. Carron.
3. *L.S.*, I, 346. Lettre du 14 novembre 1837 à M. Cahier.

On pourra consulter *Le Renoncement dans la Vie Chrétienne selon saint Jean Eudes et ses disciples*, Cahiers eudistes, 4, 1, rue Jean Dolent, 1956. Dans cette session eudiste, quatre rapports ont été présentés sur l'expérience et la doctrine de saint Jean Eudes :

Alain Guérandel. L'enseignement de saint Jean Eudes sur les motifs du renoncement.
Paul Milcent. La pratique du renoncement selon saint Jean Eudes.
Jean Nicodème. Le renoncement dans la vie de saint Jean Eudes.
Alain Guérandel. La perfection du renoncement selon saint Jean Eudes.

motif : le caractère essentiellement *surnaturel* de la vie spirituelle et le caractère essentiellement *passif* de la vie mystique : « En nous-mêmes nous ne pouvons rien faire directement. Pour que la grâce agisse en nous et pour qu'elle devienne le principe vital de nos actes, il nous suffit de déblayer le terrain, de nous vider du sentiment de la nature, et nous pouvons alors être assurés qu'elle prendra la place de celle-ci, dans une proportion aussi grande que sera celle de notre abnégation [1]. » Au chapitre IV de ses *Instructions aux missionnaires*, chapitre où il traite de l'abnégation, il affirme : « Le sûr moyen de se sauver est dans l'abnégation [2]. » Le 26 août 1848, d'Amiens, il écrit à M. Clair ces lignes qui se passent de tout commentaire, tellement elles sont catégoriques : « Quoique vous alliez être plus tranquille, veillez cependant toujours sur votre âme, pour vous conserver dans une sincère et véritable abnégation de vous-même ; c'est là le solide et le fondamental : la piété, la dévotion et l'esprit d'oraison sont bons, excellents, mais l'abnégation dépasse tout, remplace tout, renferme tout [3]. »

Dans l'ensemble des valeurs spirituelles, quel rang assigne-t-il à l'abnégation ? Est-elle centrale ? Est-elle relative à d'autres valeurs ? N'oublions pas que le P. Libermann est un praticien de la vie spirituelle, un directeur, donc un simplificateur. « Un grand principe, dans la vie spirituelle, écrit-il, c'est de simplifier les choses le plus qu'on peut [4]. » Il l'écrivait, le 11 février 1838, de Rennes, à M. de Conny. Le détachement universel de l'âme est en fonction de son application exclusive à Dieu : « On appelle cette vie *spirituelle*, parce que dans cette vie, l'âme se détache et se retire de tout objet matériel pour ne s'appliquer qu'à Dieu seul et aux choses spirituelles [5]. » Le renoncement absolu n'est que le prélude de l'abandon total. Il écrit, le 11 décembre 1843, à Mlle Guillarme : « Peu à peu la divine Bonté vous établira dans la vertu véritable, qui est bien plutôt dans le détachement de toutes choses et de vous-même, et dans l'abandon entier, humble et pacifique de tout vous-même entre les mains de Jésus, votre divin Époux, que dans cette sensibilité d'amour et dans ces attendrissements affectueux [6]. » Le 4 janvier 1839, dans une lettre à Paul Carron, il décrit, dans une synthèse, la vie spirituelle dans ses aspects complémentaires. Il commence par l'abnégation : « Vie de privation et d'absence de toute jouissance et satisfaction ; vie de dévouement et de sacrifice de tout vous-même..., vie de

1. *E.S.*, 553. *Appendice aux Instructions aux missionnaires.*
2. *E.S.*, 462. *Instructions aux missionnaires*, ch. II : De l'abnégation.
3. *L.S.*, III, 625 et *N.D.*, X, 292-293. Lettre du 26 août 1848 à M. Clair.
4. *L.S.*, I, 419. Lettre du 11 février 1838 à M. de Conny.
5. *E.S.*, 9. *Instructions sur la vie spirituelle*, première instruction. Souligné dans le texte.
6. *N.D.*, IV, 455. Lettre du 11 décembre 1843 à Mlle Guillarme.

réserve d'esprit, de déficience de vous-même ; vie de foi pure mais obscure : vie d'union simple et suivie mais douce, sans effort ni contention, et comme presque imperceptible ; vie d'abandon et d'un laisser-aller plein de confiance et d'amour entre les mains du divin Jésus, notre très doux amour [1]. » On peut admirer, dans cette énumération, la précision des termes. Aux yeux du P. Libermann, l'abnégation est la base, le fondement de la vie spirituelle, la condition de l'afflux de la grâce. « Appliquez-vous au renoncement intérieur, faites-en *la base* de toute votre vie spirituelle [2]. » Nous sommes en 1839. Dix ans plus tard, il écrit à M. Warlop, à Dakar : « Vous travaillez à acquérir l'humilité et l'abnégation ; je vous encourage très fortement à ce travail. Toute notre perfection est basée là-dessus. La cause principale et presque totale de toutes nos misères est dans l'absence de ces deux vertus [3]. » Le P. F. Le Vavasseur déclarera que « la vertu d'abandon, dans sa doctrine spirituelle, venait après le renoncement entier et parfait à toute créature et à soi-même [4] ».

Peut-on discerner une évolution dans sa conception ? Je réponds, sans hésiter, négativement. Je rapproche deux textes dont l'un fut écrit pendant son séjour à Saint-Sulpice et l'autre un an avant sa mort. Dans le *Résumé des entretiens des mercredis* destinés aux membres des Bandes de piété, des trois points fondamentaux de la vie intérieure... et d'où dépend tout l'édifice de la perfection, « le renoncement le plus parfait qui vise à nous détacher de nous-même aussi bien que de toute créature... » figure le premier [5]. Le 20 février 1851, il offre cette synthèse au P. Jérôme Schwindenhammer : « La grâce de Dieu est en vous, mon bien cher frère, et vous donne toujours cette tendance vers l'abnégation de vous-même et vers cet abandon total à Jésus, dans lequel seul vous devez puiser la paix, l'humilité, la force et la vie [6]. »

Si l'on veut répartir les divers éléments au sein de la structure qu'ils constituent, ils apparaissent dans l'ordre génétique suivant : abnégation, attention à Dieu, abandon. On n'a pas le droit d'axer exclusivement ni principalement la spiritualité libermannienne ni sur l'abnégation ni sur l'abandon. Elle implique une constellation de valeurs dont le centre est l'attention à Dieu, « la fixité de l'attention [7] » et dont le climat est la passivité mystique.

1. *L.S.*, II, 176-177. Lettre du 4 janvier 1839 à M. P. Carron.
2. *L.S.*, II, 355. Lettre de 1839 à un séminariste. C'est nous qui soulignons.
3. *L.S.*, IV, 582. Lettre du 11 mars 1849 à M. Warlop, et *N.D.*, XI, 71.
4. *N.D.*, XIII, 637. Témoignage du P. F. Le Vavasseur sur les vertus du P. Libermann.
5. *N.D.*, I, 265. *Entretiens de piété.*
6. *N.D.*, XIII, 43. Lettre du 20 février 1841 à M. Jérôme Schwindenhammer.
7. *E.S.*, 509. *Instructions aux missionnaires*, ch. V : De la vie de sainteté.

L'homme du P. Libermann est l'homme de la grâce, l'homme nouveau, l'homme selon Jésus-Christ, l'homme de l'Évangile, d'abord l'homme de l'abnégation. Le P. Libermann prend au sérieux, à la lettre et selon l'esprit, le principe évangélique : *Si quis vult post me venire, abneget semetipsum.* « Premier combat : les tentations à surmonter, la chair et tous ses défauts à renier, à abattre. *Tollat crucem suam,* qu'il porte sa croix, voilà le second combat, les épreuves que Dieu envoie à supporter, comme il faut, et alors *sequatur me,* qu'il me suive ; on entre dans un état de parfaite participation avec Notre-Seigneur [1]. » « Ce n'est pas moi qui prêche l'abnégation ; c'est Jésus-Christ qui a mis cette condition à la réception de qui que ce soit au nombre de ses disciples [2]. »

La source de la doctrine libermannienne sur l'abnégation est le principe du renoncement, prélude nécessaire de l'adhésion au Christ. Le principe est l'objet d'une réflexion pénétrante et prolongée dans les perspectives qu'offrait l'École française. L'expérience personnelle dans laquelle se trouve engagé le P. Libermann, expérience de dépouillement volontaire et de crucifiement mystique et qui l'introduit dans l'intimité progressive de Dieu, vivifie cette vérité fondamentale. Comme l'a écrit Bergson, « le mysticisme n'a jamais fait autre chose que repasser sur la lettre du dogme pour le tracer cette fois en caractères de feu. Le rôle des mystiques serait alors seulement d'apporter à la religion, pour la réchauffer, quelque chose de l'ardeur qui les anime [3]. »

II. DOMINANTES LIBERMANNIENNES

> « Pour les mortifications, prenez-y garde ; si vous vous mettez dans la tête d'en faire, cela vous causera du trouble... Il ne s'agit pas de se mortifier au-delà de ce que le bon Dieu demande de nous... »
>
> *L.S.*, I, 370.
>
> *Lettre du 12 décembre 1837 à M. Leray.*

L'originalité des maîtres spirituels ne saurait jamais consister dans l'invention de nouveaux principes. Que Dieu nous garde des

1. *E.S.*, 267. *Complément des Instructions sur l'oraison.*
2. *E.S.*, 476. *Instructions aux Missionnaires*, ch. IV : De l'abnégation.
3. H. BERGSON, *Les deux Sources*, 15e éd., 1953, pp. 253-254.

prophètes sans inspiration divine! Malgré cette limitation, elle a encore un vaste terrain pour déployer ses efforts. Ces maîtres nous communiquent leurs intuitions pour comprendre le sens exact et la portée ultime des principes ; ils nous livrent leurs réflexions, discrètement et impersonnellement, sur les expériences tentées loyalement et généreusement à la lumière de ces principes intangibles ; ils nous proposent les méthodes les plus efficaces pour appliquer ces principes et les incarner dans l'existence concrète. Tel est l'immense domaine où peuvent surgir des spiritualités différentes, où peuvent s'élaborer des systèmes, c'est-à-dire des doctrines d'interprétation et des méthodes de réalisation.

Si, survolant les textes très nombreux du P. Libermann, on essaie de caractériser le climat que créent ces développements et que suscitent ces analyses, on peut s'arrêter à ces trois points : exigence dans la compréhension amoureuse du principe formel de l'abnégation ; équilibre dans l'emploi judicieux des moyens propres à l'appliquer ; espérance dans les perspectives mystiques qui sont envisagées.

1. *Exigence du principe*

> « Renoncer à tout soi-même... Se traiter et agir vis-à-vis de soi-même comme vis-à-vis d'un étranger. »
>
> *Écrits Spirituels, Supplément,* 3.

Le P. Libermann s'adresse à ceux qui veulent marcher « dans la voie de l'abnégation parfaite ». Il ne vise pas ceux qui se contentent d'une abnégation imaginaire et irréelle et qui s'engagent « faiblement, nonchalamment, superficiellement [1] ». Le renoncement qu'il définit et qu'il a vécu est entrepris sous l'impulsion de l'amour et dans le but de l'union. Il est total et universel ; il creuse progressivement, dans le dépouillement des choses et le détachement des êtres, le vide désappropriatif, et tend à l'oubli. Seul ce renoncement peut ouvrir l'âme à la plénitude de Dieu et au succès apostolique. Nous sommes en authentique climat sanjuaniste.

Renoncement universel. « Il faut se donner à Notre-Seigneur, écrit le P. Libermann, en se renonçant, en se dominant et en se

1. *E.S.*, 473. *Instructions aux missionnaires*, ch. II : De l'abnégation.

mortifiant en tout, partout et toujours [1]. » « Jésus ne veut absolument pas, écrit-il à M. Cahier, que vous vous reposiez jamais, ni en vous-même ni dans les hommes, ni dans les choses [2]. » « Notre âme, écrit-il à François Liévin, doit être toute nue devant Dieu, n'ayant plus rien, ne voulant rien, ne désirant rien, ne cherchant rien que lui seul, qui doit être toute notre vie et le modèle de tous les mouvements de notre âme [3]. » Le P. Libermann a précisé les étapes successives que doit franchir l'homme vraiment renoncé : détachement du péché — des plaisirs grossiers des sens — des plaisirs et des amusements spirituels mais naturels, par exemple les amitiés non charnelles, l'attache à la science, la complaisance dans nos œuvres et dans les conceptions de notre esprit — des joies et des sensibilités intérieures — des lumières intérieures — de l'activité naturelle qui vient du désir humain et inquiet que nous avons d'avancer dans telle ou telle vertu [4].

Le renoncement ainsi compris s'identifie avec le vide intégral — vide sur le plan de l'affectivité et de l'attachement, et non sur le plan mental par l'abolition de toute représentation : image, idée, ce qui ne serait pas sans danger pour la cohérence de la conscience et pour la conduite de l'action — ; vide de toute affection, de tout désir, de toute créature. On entre ainsi « dans un parfait esprit de dépouillement et de nudité d'âme devant Notre-Seigneur... vides de tous points... vides de tout ce qui n'est pas l'esprit de Jésus, même de ce qui est pour Lui [5] ». Ce vide est vide, en l'homme, de l'homme, pour l'adhésion à Dieu : « ne vivre que de Dieu et en Dieu. » Il concrétisait cette idée par une image expressive : « Ce n'est point par la violence que vous emporterez ces forts, mais par la famine [6]. »

A pratiquer ce vide, on s'enfonce dans l'oubli. Le P. Libermann en est enchanté. Il en caresse tous les aspects : s'oublier, être oublié et connaître ainsi la liberté intérieure. « Oublier toute créature, être oublié de toute créature et en être content, enfin s'oublier soi-même pour ne voir que Dieu et n'être vu que de Lui : voilà ce qui forme l'homme de Dieu [7]. » On remarque la progression : de l'oubli des êtres à l'oubli de soi par l'oubli des choses. C'est donc l'oubli de soi

1. *E.S.*, *S.*, 7. *Entretiens de piété*, premier entretien.
2. *L.S.*, III, 421 et *N.D.*, VI, 358. Lettre du 27 septembre 1844 à M. Cahier.
3. *L.S.*, I, 116. Lettre du 11 septembre 1835 à François Liévin. Dans sa notice sur ce diacre, il commence par l'analyse de son esprit de renoncement (*E.S.*, 606-610) et écrit : « La grande et importante résolution de M. Liévin à laquelle il revenait sans cesse, et qu'il a prise au moins dès sa seconde année de théologie, était de se renoncer en toutes choses, et de ne jamais se rechercher en rien » (p. 606).
4. *E.S.*, *S.*, 15-16. *Entretiens de piété*, premier entretien.
5. *L.S.*, I, 515. Lettre du 25 mai 1838 à M. Cahier.
6. *L.S.*, II, 352. Lettre de 1839 à un séminariste.
7. *L.S.*, II, 339. Lettre de 1839 à un directeur de séminaire.

qui est en définitive le plus rude obstacle. La perfection exige qu'on soit heureux de cet oubli et qu'on oublie l'oubli dont on est l'objet. Bien avant Bernanos et dans la ligne la plus pure du meilleur Fénelon, selon le P. Libermann, il importe d'être détaché de son détachement, c'est-à-dire de parvenir à une réelle indifférence, qui n'est pas indifférence du cœur à l'égard d'hommes que l'on doit aimer mais indifférence par rapport à l'affection qu'ils nous témoignent. Le ressentiment intérieur qui ronge tant de consciences est la forme la plus morbide de l'attachement. « Je ne veux pas dire, note-t-il, que vous deviez travailler pour vous faire oublier, mais que vous agissiez en toutes choses, indépendamment de vous-même et de toute idée des autres hommes [1]. » — « Oubliez-vous et ne faites rien ni pour qu'on pense à vous ni pour qu'on vous oublie [2]. » Ainsi l'homme devient-il un étranger, un homme nul, un homme qui n'est pas, un mort [3]. Il n'existe plus dans les autres [4]. Il savoure la paix et connaît le repos de son âme en Dieu mais c'est une grâce que Dieu seul peut opérer [5]. Par cet oubli, on participe à la vie d'effacement qui fut celle de Jésus à Nazareth. On croit entendre, avec cinquante ans d'anticipation, sainte Thérèse de Lisieux et le P. de Foucauld, quand on lit ces lignes écrites, en 1839, de Rennes, à un séminariste : « Désirez être caché et oublié de toutes les créatures et de Dieu même, comme Jésus était caché et oublié dans sa pauvre maison de Nazareth. Pénétrez bien dans cette vie cachée de Jésus, et vous y trouverez de grands trésors. Cachez-vous tout doucement, tout paisiblement, sans effort et sans travail ; tenez-vous dans l'oubli de vous-même et dans l'oubli des hommes [6]. » Nous savons, par une lettre du 22 février 1838 à M. Leray, qu'à Rennes, il donnait des sujets d'oraison sur la vie cachée de Jésus [7]. « Jésus était tout caché, ne vivant que pour son Père. Il nous montrait ainsi, pendant trente ans, « l'importance unique de cette vie ».

Cette rigoureuse ascèse, glaciale à première vue, où il n'est question que de renoncement et de mort, cette traversée de désert au cours de laquelle n'est entrevue aucune oasis, n'est permise aucune halte, n'est toléré aucun rafraîchissement, débouchent en pleine terre mystique, où règne le Feu consumant, sur des rivages de soleil, de paix et de liberté. L'abnégation est inspirée par l'amour ;

1. *L.S.*, I, 328. Lettre du 17 octobre 1837 à M. P. Carron.
2. *L.S.*, II, 445 et *N.D.*, II, 118. Lettre du 1er mai 1840 à M. Bureau.
3. *L.S.*, I, 328. Lettre du 17 octobre 1837 à M. P. Carron.
4. *E.S.*, 332. *De l'humilité*, ch. II : Application de l'humilité aux trois puissances de l'âme.
5. *L.S.*, I, 425. Lettre du 22 février 1838 à M. Leray.
6. *L.S.*, II, 399-400. Lettre de 1839 à un séminariste.
7. *L.S.*, I, 422-426. Lettre du 22 février 1838 à M. Leray.

elle est au service de l'amour ; elle se développe au rythme de l'amour. Elle ne saurait être érigée en valeur absolue ; elle est une valeur relative, elle ne se justifie pas par elle-même, par les efforts qu'elle impose ou par les résultats qu'elle conquiert. Elle doit, dans l'humilité qui la surveille, remplir sa fonction qui est d'ouvrir l'âme à Dieu en favorisant, par les obstacles qu'elle renverse, l'avènement et les progrès de la charité. Le P. Libermann n'a pas manqué de souligner, en établissant la connexion de l'abnégation et de l'amour, que le renoncement est critère et moyen de l'amour : « L'union à Notre-Seigneur se mesure sur notre renoncement. Ces deux choses s'aident mutuellement : plus on avance dans l'une, plus on se perfectionne dans l'autre. L'union à Notre-Seigneur est non seulement l'âme et la perfection du renoncement, mais le moyen le plus efficace pour le réaliser en nous [1]. » — « Plus le renoncement est parfait, plus notre amour est parfait [2]. » Cette relation intime entre l'abnégation et l'amour impose une suprême discrétion dans l'emploi des moyens de renoncement et c'est ici que nous allons voir s'affirmer l'équilibre souverain du P. Libermann.

2. *Équilibre des moyens*

> « On peut faire des mortifications, on peut même les désirer par sa propre volonté, et cela ne fait pas de bien. Si on fait des mortifications par raison, et en se prouvant qu'il faut en faire, elles ne valent pas grand-chose devant Dieu et sont quelquefois plus nuisibles qu'utiles. »
> *L.S.*, II, 370.
>
> *Lettre du 12 décembre 1837 à M. Leray.*

Une distinction capitale est à faire entre le renoncement et la mortification. Le renoncement est une fin, non pas ultime, puisque la fin ultime est la charité, mais subordonnée à cette charité. La mortification est un ensemble de moyens, de techniques, propres à assurer le renoncement. Le renoncement est nécessaire et la mortification est très utile ; le renoncement, sous le régime de la charité, est illimité et la mortification doit être pratiquée avec discernement

1. *E.S.*, *S.*, 15. *Entretiens de piété*, premier entretien.
2. *L.S.*, II, 452 et *N.D.*, II 133. Lettre du 6 juillet 1840 à M. Mangot.

et être réglée par la prudence ; le renoncement doit produire la liberté spirituelle et ouvrir l'âme à Dieu et la mortification peut asservir et fermer l'âme sur elle-même. Le P. Libermann traitant de spiritualité, ne quitte jamais le terrain ferme d'une saine psychologie. Il comprend que c'est la discrétion dans les moyens qui sauve le mieux les exigences impératives de l'amour. A la lumière de cette distinction — qui a valeur de principe — entre le renoncement et la mortification, considérons successivement les mortifications dont nous est laissée l'initiative, celles que Dieu nous réserve pour nous détacher, celles que les hommes peuvent nous ménager.

Deux fois le P. Libermann, dans sa correspondance, est revenu sur la nature des mortifications et dans deux perspectives différentes mais complémentaires.

Il se place d'abord dans la perspective de la sanctification. Il écrit à l'Abbé Dat, vicaire à Saint-Sébastien de Narbonne, et lui donne des conseils concernant la mortification. Qu'il préfère la mortification *privative*, intérieure, qui le détache des êtres, des choses, et de soi-même, à la mortification *afflictive* par laquelle il s'infligerait des sacrifices extérieurs. La mortification afflictive est souvent inspirée par des motifs naturels ; on n'y peut recourir que sous l'inspiration divine et pour répondre à une vocation précise. En tout cas, elle ne constitue pas la sainteté. Saint Jean-Baptiste était plus mortifié que Jésus. Qui était le plus saint ?

« ...Pour la mortification, je vais vous donner quelques indications qui pourront vous servir, à vous comme à tout autre, de règle de conduite.
» Il y a deux genres de mortifications : *l'afflictive* et la *privative*. L'afflictive est bonne, mais pas à tout le monde ; elle n'est pas nécessaire à la sanctification, elle n'est point par conséquent dans l'essence de la sainteté ; seulement elle est utile pour l'avancement spirituel de ceux que Dieu y appelle. Il faut un attrait intérieur très distinct et très assuré pour qu'on puisse s'y livrer. Si l'on fait des mortifications par contention, par raisonnement, elles ne produiront que du mal.
» J'appelle les faire par contention lorsque, sans se sentir cet entraînement intérieur, ce goût spirituel, on les fait parce qu'on les faisait autrefois et qu'on ne veut pas décroître en ferveur ; lorsqu'on les fait par suite d'une certaine crainte inquiète de manquer à la volonté de Dieu : lorsque le désir, la volonté qui nous animent sont raides, durs, pénibles, portent au trouble, à l'inquiétude, mettent l'âme dans un certain malaise ; alors c'est la contention. Ces mortifications ne renferment aucun mérite, et ne sauraient produire que du mal à l'âme.
» Pour qu'elles soient bonnes et produisent du bien pour notre sanctification, il faut qu'elles soient suaves, qu'elles apportent la douceur et le courage dans l'âme, et qu'elles nous élèvent et nous attachent à Dieu avec plus de fermeté. J'appelle mortification par raisonnement quand on se dit : tous les saints ont fait des mortifications, et on veut faire comme eux. Il y a une certaine bonne volonté en cela, mais c'est

par une volonté naturelle qu'on les fait. Ce n'est pas la raison qui doit nous inspirer ces mortifications ; tout ce qui vient de la raison est naturel, et ce qui, en fait de mortifications de surérogation, est naturel, ne sert à rien de bon, et peut même faire du mal. C'est la grâce qui doit nous inspirer ces mortifications et alors elles sont excellentes et utiles.
» Ayez donc l'esprit libre pour toutes ces choses ; allez largement, donnez votre âme à Dieu, et vivez tout à lui, souvenez-vous qu'il y a une grande différence entre la sainteté de Notre-Seigneur et celle de saint Jean-Baptiste, et, cependant, ce grand saint a eu une vie bien plus mortifiée que son Maître. C'était sa vocation, la grâce le demandait de lui, et il a obéi ; mais ce n'est pas là évidemment ce qui constitue la sainteté, c'est encore clair. Cela est très bon et très utile pour la sainteté, mais seulement lorsque Dieu nous y appelle et nous l'inspire.
» La mortification *privative* consiste à nous soumettre de grand cœur à toutes les peines et privations que la divine Providence nous envoie, soit directement, soit par les hommes avec lesquels nous sommes en rapport ; elle consiste encore dans cette mortification intérieure, par laquelle notre âme se prive de toute jouissance, ou plutôt se prive de savourer les jouissances naturelles, provenant du contact des sens intérieurs et extérieurs avec les objets qui sont de notre goût, et elle nous soumet à la peine et à la répulsion de nos sens intérieurs et extérieurs avec les objets dont le contact leur déplaît. De plus, elle consiste à se priver, même extérieurement des choses superflues, c'est-à-dire de tous les objets qui nous agréent, et qui n'ont rien de nécessaire ni d'utile pour la position où nous sommes, ni pour l'état où nous nous trouvons [1]. »

Dans une lettre du 8 février 1842 à M. Lannurien, élève à Saint-Sulpice, qui le consulte sur sa vocation, le P. Libermann, décrivant la vie des missionnaires qu'il est en train de former, en vient à la mortification. Il écrit :

« Je vous dirai seulement que l'esprit de mortification est nécessaire pour l'apostolat, mais seulement cette mortification que l'on pourrait appeler négative, par laquelle on est détaché des jouissances de la terre, et l'on sait se priver de tout pour l'amour de Dieu. Quant à cette mortification positive qu'on s'inflige pour l'amour de Dieu et que vous admirez tant dans le P. Claver, elle n'est pas de l'essence de l'esprit apostolique ; et ce n'est pas de là que dépend le grand fruit qu'un missionnaire doit faire. C'est une grâce particulière que Dieu a accordée au P. Claver et à quelques autres saints. Quand on porte la mortification au point où ils l'ont portée, cela fait beaucoup ; mais ce n'est que par une grâce extraordinaire qu'on peut y arriver ; on ne peut pas la prescrire comme règle [2]. »

Les deux perspectives sont différentes : perspective de spiritualité personnelle et perspective de vie missionnaire. La position du P. Libermann est identique. Les deux distinctions se recouvrent : mortification privative ou négative, mortification afflictive ou positive. La doctrine est la même. La mortification privative ou négative

1. *L.S.*, III, 521-524 et *N.D.*, VIII, 63-65. Lettre du 13 février 1846 à M. J. Dat.
2. *L.S.*, III, 29-30 et *N.D.*, III, 129. Lettre du 8 février 1842 à M. Lannurien.

est à choisir de préférence à l'autre à moins d'une inspiration spéciale. Elle est psychologiquement plus normale, surnaturellement plus pure, plus sanctifiante ; plus providentielle, elle est la manifestation évidente de la volonté de Dieu à notre égard. « Ne demandez pas à Dieu des croix, mais portez avec paix celles que vous avez [1]. » Nous retrouvons cette préoccupation constante du P. Libermann, d'exterminer les poussées de la nature, surtout quand elles prennent une coloration religieuse, de suivre le mouvement de la grâce, d'être passifs sous l'action de Dieu et tout abandonnés à Lui.

Quelle est la pédagogie divine à notre endroit dans ce domaine du dépouillement? Le P. Libermann l'explique à M. Clair, dans une lettre du 14 mars 1841. Dieu ne poursuit qu'un but dans sa volonté et son action sanctificatrices : déraciner tout ce qui est de notre propre amour et de notre propre vie, pour y substituer son divin amour et sa divine vie. Mais, pour réaliser ce but, il recourt successivement à deux méthodes : une méthode directe et une méthode indirecte. Il nous envoie d'abord des grâces qui nous attirent à Lui, même des grâces qui nous absorbent en Lui. L'action de la grâce est forte et puissante. Ensuite, il change de tactique ; cette seconde est plus crucifiante mais plus sanctifiante. Il engage l'âme dans une voie d'obscurité et de souffrance. « La perfection de l'amour divin, l'établissement de ce règne parfait de la divine volonté dans la nôtre ne s'obtient jamais parfaitement, sinon après que l'on a passé par cette voie pénible. » En adoptant la mortification privative, nous n'éviterons pas ces épreuves que Dieu réserve aux âmes qu'il a choisies. « Tout cela vous montre, reprend le P. Libermann, que les croix pourront bien venir, et que peut-être elles ne sont pas si loin que nous le pensons. Ne les demandez pas facilement ; mais abandonnez-vous à la conduite du Maître, et suivez-le pas à pas, sans vouloir le devancer ni rien anticiper. Quand on anticipe, cela ne va pas toujours bien ; car lorsque les croix viennent trop tôt, on ne les supporte pas toujours comme il convient. Aussi faut-il suivre en tout la marche du divin Maître [2]. »

Dieu n'est pas seul à former les âmes : il y a aussi ceux qu'il délègue pour nous aider à prendre les chemins de la perfection. Dans quelle mesure ces derniers doivent-ils prévoir des mortifications supplémentaires dans leurs programmes, imaginer de savantes humiliations? Le P. Libermann affirme que le directeur doit établir l'âme qui se confie à lui « dans la solidité du renoncement » : il convient que « l'humiliation est exquise pour cela ». Il ajoute immédiatement pour freiner les spécialistes des crucifiements addition-

1. *L.S.*, III, 456 et *N.D.*, VI, 466. Lettre de 1844 à Sœur Aurélie.
2. *L.S.*, II, 501-506 et *N.D.*, II, 448-450. Lettre du 14 mars 1841 à M. Clair.

nels : « On aura soin de se montrer bien prudent... Il faut prendre garde de ne pas le charger au-delà de ses forces. On procédera en tout cela avec très grande douceur, afin que cette humiliation ou mortification soit détrempée de consolations et le laisse dans une grande paix et suavité, en même temps qu'elle le tient dans l'humiliation [1]. » Ce sont surtout les humiliations que Dieu nous prépare qui, selon l'expression de Pascal, de résonance si thérésienne, nous livrent aux inspirations [2].

Cette remarquable doctrine sur la mortification, chargée d'expérience, de psychologie et de charité, le P. Libermann l'a appliquée à l'organisation spirituelle de la vie de ses missionnaires. Les catastrophes provoquées par une recherche imprudente de sacrifices qu'il déplora, parmi ses fils d'Afrique, le fortifièrent encore dans sa conviction première. Si l'abnégation est l'essence de l'esprit sacerdotal [3], la mortification extérieure ne fait pas partie de l'esprit apostolique [4]. « La vie apostolique n'est pas précisément une vie de mortification mais une vie d'amour [5]. »

On a prétendu que sainte Thérèse de Lisieux avait opéré, dans l'histoire de la spiritualité et dans le domaine de la mortification, une véritable révolution, en substituant à un ascétisme de grandeur : la recherche des performances crucifiantes, un ascétisme de petitesse : choix préférentiel des mortifications intérieures. De 1835 à 1850, en France, le Vénérable P. Libermann avait commencé cette révolution dans la direction des innombrables âmes qui se confiaient à lui.

3. *Perspectives d'union*

> « L'union à Notre-Seigneur est non seulement l'âme et la perfection du renoncement, mais le moyen le plus efficace pour le réaliser en nous. »
>
> *Écrits Spirituels, Supplément*, 5.

Aussi rigoureux que saint Jean de la Croix pour regarder en face les exigences qu'implique l'abnégation, aussi judicieux que saint

1. *E.S.*, 180. *De l'oraison d'affection*, ch. v : Des moindres degrés de cet état d'oraison.
2. PASCAL, *Pensées*, 225, p. 447.
3. *N.D.*, XI, 526, quatrième réunion de Saint-Jean. « L'essence de l'esprit sacerdotal consiste donc dans le dévouement, dans le renoncement parfait à toute créature, dans l'abnégation totale de soi-même et de tout intérêt propre, dans le sacrifice de tout son être pour le salut des âmes. »
4. *L.S.*, II, 477 et *N.D.*, II, 171. Lettre du 17 août 1840 à M. Dupont. « L'amour de Dieu, le zèle pour le salut des âmes, l'amour des croix, des humiliations, voilà ce qui fait l'essence du zèle, mais non pas les mortifications. »
5. *L.S.*, II, 499 et *N.D.*, II, 445. Lettre du 11 mars 1841 à M. Tisserant.

François de Sales pour conseiller les mortifications utiles et pour interdire les sacrifices suspects, le P. Libermann est plein d'espérance pour annoncer les résultats que ce renoncement obtiendra. Ne sont-ce pas ces perspectives radieuses qui rendent désirables et possibles les dépouillements ? Et, sur ce dernier point, notre auteur dévoile ces sommets avec cette certitude que confère l'expérience, avec un accent de sérénité et de sécurité que l'on trouve chez sainte Thérèse d'Avila. L'abnégation, par le chemin des vertus, les préludes du recueillement, les voies de l'oraison, introduit l'âme dans la plénitude de Dieu. Elle lui octroie, dans la joie, la liberté intérieure. Elle assure, même dans les échecs apparents, l'effacement et l'oubli, l'efficacité proprement surnaturelle. « Si on donne tout, déclare le P. Libermann, sur un ton triomphal, on reçoit tout[1]. » « Celui qui nous appelle saura bien nous faire arriver[2]. »

Quelles sont donc les perspectives qui nous sont découvertes ?

Le vide de l'homme, vide que creusent l'homme et la grâce et qu'achève la grâce seule, appelle la plénitude de Dieu. La fonction de l'abnégation, selon le P. Libermann, est de faire triompher en nous la vie de la grâce dans la plénitude de sa force, d'assurer le parfait développement de la grâce, de rendre cette grâce maîtresse absolue de notre âme[3]. Voici quelques formules : « Plus notre âme est vide de toute affection, plus elle est remplie de Dieu[4]. » « Dieu ne se communique intimement qu'aux âmes parfaitement renoncées[5]. » — « Une fois que notre âme se refuse aux impressions quelconques des créatures, elle est tout entière sous l'influence de ce feu mis en elle par le divin Maître, et toutes ses facultés sont animées de la vie divine[6]. » L'abnégation est la condition des vertus, du recueillement et de l'oraison qui nous conduisent à Dieu. L'abnégation, en effet, s'attaque aux trois concupiscences — libido possidendi, sentiendi, dominandi — en enracinant les trois vertus de pauvreté (détachement des biens matériels, spirituels et moraux), de chasteté (détachement des plaisirs), d'humilité (détachement de soi-même). Elle dispose l'âme à s'unir à Dieu par les trois vertus théologales. Les facultés vidées de leurs objets naturels, adhèrent à Dieu. L'âme fidèle « reçoit infailliblement les divines communications[7] ». L'abnégation favorise le recueillement. A la treizième réunion ecclésiastique de Saint-Jean l'Évangéliste, à Paris, le 20 mars

1. *E.S.*, *S.*, 5. *Entretiens de piété*, premier entretien.
2. *E.S.*, 474. *Instructions aux missionnaires*, ch. II : De la vie de sainteté.
3. *E.S.*, 467, 470. *Ibid.*
4. *L.S.*, I, 116. Lettre du 11 septembre 1835 à François Liévin.
5. *E.S.*, *S.*, 11 et 13. *Entretiens de piété*, premier et deuxième entretiens.
6. *E.S.*, 388. *Instructions aux missionnaires*, ch. II : De la vie de sainteté.
7. *E.S.*, 8. *Instructions sur la vie spirituelle*, première instruction.

1849, le P. Libermann traite des rapports du recueillement et de l'abnégation. Le recueillement est l'état d'une âme présente à Dieu et à elle-même. La base de ce recueillement est « l'abnégation universelle ». Sans recueillement, l'âme est partout excepté en soi. Par la superficie, elle s'applique aux créatures mais, dans ses profondeurs, elle peut et elle doit se posséder pour posséder Dieu [1]. Le recueillement prépare à l'oraison car oraison et abnégation sont en rapport de causalité réciproque, dirions-nous en philosophie. Pas d'oraison sans abnégation : l'âme ne serait pas libre pour Dieu ; pas d'abnégation sans oraison : l'âme, en faiblissant dans l'amour, perdrait le courage indispensable pour poursuivre sa libération. Ce sont ces deux aspects que met en valeur le P. Libermann. « Pour que l'oraison... ne devienne pas une illusion, il faut se donner sérieusement à l'abnégation de soi-même... L'oraison, à son tour, prêtera un secours puissant à l'abnégation et la consolidera davantage [2]. » L'abnégation libère l'âme pour l'oraison et l'oraison fortifie l'âme pour l'abnégation. Abnégation et oraison sont les avenues de l'amour.

L'abnégation, par l'amour, achemine l'homme vers Dieu, elle l'établit dans la liberté. Le P. Libermann chante cette souveraine liberté dans une lettre à M. Clair du 7 mars 1848 : « Ne tenez à rien, absolument à rien qu'à Dieu, purement et simplement. Tout cela n'est pas l'affaire d'un jour ; l'esprit travaille, l'imagination s'élève, mais ayez confiance, entrez franchement dans cette voie large et étroite en même temps, facile et raboteuse, de l'abnégation entière, et vous verrez que peu à peu votre esprit se dilatera, vous obtiendrez la liberté qui vous a manqué jusqu'à ce jour. Si vous ne la gagnez pas en entier, vous gagnerez un grand degré de sainteté, ce qui vaut bien le reste [3]. » En 1833, il écrivait déjà à son frère aîné : « Les grâces qu'on reçoit dans ce chemin du renoncement sont immenses ; elles nous donnent une facilité prodigieuse à exécuter les choses les plus difficiles, nous mettent au-dessus de toutes les créatures, nous rendent maîtres de notre cœur, et nous donnent une liberté d'esprit si grande et une paix si parfaite que rien n'est capable de nous troubler [4]. »

1. *N.D.*, XI, 546, treizième réunion du 27 mars 1849 de Saint-Jean.
2. *E.S.*, 529. *Instructions aux missionnaires*, ch. v : De l'union de l'âme à Dieu par l'oraison.
3. *L.S.*, III, 608 et *N.D.*, X, 117. Lettre du 7 mars 1848 à M. Clair.
4. *L.S.*, I, 50. Lettre du 10 septembre 1833 à Samson Libermann.
N.D., XIII, 45. Lettre du 20 février 1851 à M. J. Schwindenhammer. « Par l'abnégation à nous-mêmes, nous nous rendons indifférents à la joie ou à la douleur, et par suite, nous nous garantissons contre une autre racine, la sensibilité de notre nature à tout ce qui la froisse ; de plus, nous nous rendons maîtres de toute la partie passionnée de notre âme et nous acquérons une grande égalité, ce qui coupe la dernière racine, le mouvement passionné qui vient après les impressions. agréable ou désagréable, et agit sur l'imagination. »

Se dilatant dans la liberté, l'âme connaît cette joie qui ne peut jaillir que de la générosité absolue. Le P. Libermann était convaincu que les sacrifices complets sont les plus faciles, que, loin de crucifier, ils béatifient : « L'homme qui embrasse généreusement, vigoureusement, la parfaite abnégation de lui-même, a l'âme pleine de paix, d'ardeur et d'énergie. Il est mille fois plus heureux que celui qui se laisse vaincre par ces lâches tâtonnements d'un cœur trop faible, trop attaché à la créature ; la grâce de Dieu le remplit, le soutient, et lui donne des consolations inconnues aux âmes qui craignent de tout perdre, en quittant les consolations de la terre. Le divin Sauveur a promis le centuple à celui qui abandonne les créatures pour l'amour de lui. Tous ceux qui ont fait l'essai ont vu l'accomplissement de la promesse faite par la vérité éternelle [1]. » — « Soyons bien persuadés qu'il est plus facile de se renoncer entièrement que d'y aller qu'à demi [2]. » Le motif psychologique profond de cette joie est que l'âme est, dans cette situation de détachement et de don, parfaitement réconciliée avec elle-même. Il convient d'ajouter que celui qui a refusé le plaisir, en a perdu le goût, devient singulièrement exigeant pour la joie. Celui qui a résolu de ne rechercher que Dieu, Dieu seul peut le satisfaire. Nos déceptions sont toujours à la mesure de nos attentes. Le saint est celui à qui Dieu suffit et que tout le reste laisse insatisfait. Le P. Libermann écrit : « Un homme vraiment renoncé ne trouve plus de goût, de joie et de contentement qu'en Dieu seul [3]. »

Puisque Dieu agit en plénitude dans l'âme disponible, l'efficacité de ses œuvres est sans limites assignables. L'âme est un canal pour l'action divine dont aucun obstacle n'arrête le courant. Déjà en 1833, alors que, depuis sa conversion de 1826, il était sous l'emprise de Dieu, François Libermann avait cette conviction : « Un homme qui cherche à se renoncer en tout et à se donner tout à Dieu, est maître du ciel, de la terre et de l'enfer. Dieu lui accorde tout ce qu'il désire ; il est chéri de la Très Sainte Vierge, des anges et des saints. Toutes les créatures qui sont sur la terre peuvent se réunir contre lui, il ne les craint point et elles ne seraient jamais capables de le faire changer de conduite... Les démons tremblent devant lui, parce qu'ils reconnaissent en lui la souveraine puissance de Dieu

1. *E.S.*, 475-476. *Instructions aux missionnaires*, ch. IV : De l'abnégation.
2. *E.S.*, *S.*, 14. *Entretiens de piété*, deuxième entretien.
N.D, I, 276. Lettre du 5 mars 1837 à M. Mangot.
« Il est plus facile de se renoncer entièrement qu'à demi, parce que la grâce de Dieu est plus forte, la ferveur intérieure est plus grande, on est moins lâche et on court moins de dangers, etc. Il s'agit ici non des commençants mais de ceux qui une fois se sont mis en chemin et qui ont travaillé quelque temps ; peut-être même des commençants. »
3. *E.S.*, *S.*, 15. *Entretiens de piété*, deuxième entretien.

même[1]. » Au soir de sa vie, le P. Libermann, devant toute la moisson accumulée par son abnégation, malgré tous les orages et par la magnificence de Dieu qui donne à ceux qui se donnent, n'avait plus qu'à conclure : « Dieu est tout, l'homme n'est rien. » Il est si difficile de n'être rien et de laisser Dieu être *en* nous et agir *par* nous.

Telle est, dans ses intuitions centrales et ses lignes principales, la conception libermannienne de l'abnégation. Peut-on la caractériser en quelques mots ? Elle est évangélique dans son inspiration, mystique dans son intention et ses implications, totalitaire dans son élan et son rythme, intérieure dans ses techniques génératrices, efficace dans ses résultats. « Pour que cette abnégation soit un succès complet, il faut qu'elle soit elle-même complète[2]. »

III. LE MOMENT LIBERMANNIEN DU RENONCEMENT

> « Habituez-vous peu à peu à être privé des grâces sensibles, à marcher dans une voie pure, voie de privation où l'âme va à Dieu pour Dieu seul ».
> *L.S.*, III, 397-398 et *N.D.*, VI, 171.
>
> *Lettre du 18 avril 1844 à M. Bouchet.*

Où se situe, dans la suite des doctrines sur le renoncement, la conception libermannienne ?

Le renoncement a une longue histoire[3]. Il a toujours paru comme une composante nécessaire de l'expérience chrétienne mais il a été compris très différemment selon les caractères, les moments, les courants, les milieux, les besoins et la ferveur. On peut, semble-t-il, distinguer, en simplifiant, trois principales orientations : le moment ascétique et institutionnel, le moment structurel et mystique, le moment social et missionnaire.

Au niveau de l'ascèse, on a pratiquement confondu le renoncement et la mortification, voyant dans les sacrifices qu'on s'impose et qui ont un caractère crucifiant le seul moyen propre à assurer le renoncement. La préoccupation du sacrifice devient une obsession. Ne

1. *L.S.*, I, 50. Lettre du 10 septembre 1833 à Samson Libermann.
2. *E.S.*, 47. *Instructions sur la vie spirituelle*, quatrième instruction.
3. *L'ascèse chrétienne et l'homme contemporain*, Cahiers de la Vie Spirituelle, Éd. du Cerf. 1951, contient de très riches aperçus.

sont-ce pas souvent des manifestations inconscientes de la volonté de puissance ou la revanche d'un instinct sexuel refoulé? Les Pères du Désert, saint Colomban — qui n'avait pas la discrétion de saint Benoît —, sont là avec leurs performances quantitatives et qualitatives [1]. Des institutions ont été créées avec des règles et des techniques adaptées à cette liturgie pénitentielle. L'abbé de Rancé a imposé à l'Ordre cistercien, en voulant le réformer, cette déviation. Mystique à ses origines, il le rendait ascétique. La Trappe devenait le symbole terrifiant de la mort à soi-même. Il sauvait cet Ordre en le déformant [2].

Un deuxième courant est résolument mystique ; ce sont les structures de l'âme qui sont atteintes par le renoncement. On distingue le renoncement qui est d'abord intérieur, le détachement de soi et la mortification extérieure. On voit, dans ce renoncement, la condition pour l'exercice plus facile, plus triomphal, de l'amour de Dieu, le règne du Saint-Esprit en nous. La signification mystique de ce renoncement revêt plusieurs aspects : préparation de l'âme à l'union transformante par les purifications actives et passives des sens et de l'esprit ; imitation du Christ jusqu'à l'identification ; volonté effective de réparation par substitution et compensation. La spiritualité de saint François de Sales, les *nuits* de saint Jean de la Croix, la « regia via sanctae Crucis » de l'*Imitation de Jésus-Christ*, les *Exercices* de saint Ignace, la désappropriation fénélonienne engagent dans cette perspective. Les performances extérieures disparaissent mais sont maintenues des pratiques jugées nécessaires et sont souvent héroïques. Cette tendance a trouvé sa forme parfaite en sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus [3].

Un troisième courant s'affirme nettement de nos jours. C'est au niveau de l'action qu'on place le renoncement. N'est-ce pas dans les rapports avec les autres, dans l'engagement apostolique que l'on trouve les occasions les plus fréquentes, les plus providentielles, les plus crucifiantes de renoncement et de mortification? Les psychana-

1. Dr Charles-Henri NODET, *Position de saint Jérôme en face des problèmes sexuels*, dans *Études Carmélitaines, Mystique et Continence*, 1952, pp. 308-356.

Renoncement à soi-même ou masochisme affectif?, dans *Études Carmélitaines, Limites de l'humain*, 1953, pp. 296-327.

2. J.-K. HUYSMANS, dans *En Route* (Plon, 46e éd., 1921) décrit ce genre de vie. Durtal s'entend dire : « Quand vous verrez des hommes qui, après avoir tout abandonné, pour servir Dieu, mènent une vie de privations et de pénitence telle qu'aucun gouvernement n'oserait l'infliger à ses forçats, vous serez bien obligé de vous avouer que vous n'êtes pas grand-chose à côté d'eux » (p. 174).

— Dom Vital Lehodey, en corrigeant le Directoire, commença à ramener la Trappe à ses origines. Cf. P. Irénée VALLERY-RADOT, *La Mission de Dom Vital Lehodey*, Éd. du Cerf 1956.

3. H. PETITOT, *Vie intégrale de sainte Thérèse de Lisieux, une renaissance spirituelle*, Éd. de la Revue des Jeunes.

lystes obligent à réfléchir sur le sens caché de certaines pratiques de mortification où ils détectent du masochisme. Don Bosco, très judicieusement, proposait à ses fils le martyre du travail : *laborate usque ad martyrium!* Le P. Chevrier, en envisageant pour les prêtres un genre de vie d'une réelle pauvreté, concevait une existence sacerdotale qui fût une imitation de l'existence de Jésus, un témoignage de dépouillement et un moyen d'accès plus facile auprès des pauvres pour leur évangélisation[1].

Chacune de ces tendances est vraie dans l'intention surnaturelle qui l'inspire et dans les effets qu'elle obtient. Ce serait une erreur de condamner sans nuances l'une pour promouvoir l'autre. C'est progressivement, sous l'influence du Saint-Esprit et au cours de l'évolution historique, que le chrétien a pris conscience de toutes les finalités du renoncement. En réfléchissant sur ces aspects complémentaires, on peut élaborer une conception synthétique dans laquelle le renoncement apparaît dans sa vérité totale : vérité ascétique (triomphe de l'esprit sur l'instinct), vérité mystique (triomphe du Saint-Esprit sur le moi), vérité missionnaire (triomphe de la charité intégrale sur l'individualisme). Dans cette doctrine sont éliminées des déviations qui n'ont pas toujours été évitées : le sacrifice exterminateur de la chair, de saveur stoïcienne, janséniste, sacrifice qui exalte l'homme dans ses forces vives plus qu'il ne sert l'amour de Dieu ; le sacrifice spectaculaire et institutionnel qui alimente un orgueil secret ; le sacrifice égoïste qui consume les êtres, les paralyse et les empêche souvent de s'ouvrir aux autres.

Le P. Libermann, tout en adhérant fidèlement aux valeurs traditionnelles, s'avère ici encore un précurseur. Il admire les Ordres anciens, les Trappistes[2] et les Chartreux. Pour les fils de saint Bruno, il éprouve de la vénération. Ce sont « les anges de l'Église[3] ». Il croit à la valeur de la vie religieuse et des règles. Il pratique et exalte la pauvreté, écarte tout superflu et tout confort. Qu'on relise le chapitre de la *Règle provisoire* sur la pauvreté : pas de jardins

1. Mgr A. Ancel, *La pauvreté du prêtre*, Vitte, 1945.

2. *N.D.*, XII, 691. Au cours d'un voyage en Bretagne, en juillet 1850, il rencontra le P. Bernard, fondateur de Thymadeuc. Le P. Lannurien a cru devoir noter le fait suivant : « M. Libermann et le P. Bernard ne se connaissaient que par lettres ; et voilà que M. Libermann, en arrivant à Vannes, trouve le P. Bernard dans une maison. Il se jette à son cou en disant : Voilà le P. Bernard, et le P. Bernard l'embrasse en le reconnaissant pour le P. Libermann. Le P. Bernard est un saint trappiste qui a fondé en Bretagne l'abbaye de Thymadeuc. »

3. Le P. Libermann fut en rapports épistolaires avec Dom Salier qu'il avait connu à Saint-Sulpice. En deux lettres, il lui raconte toute son histoire : *N.D.*, II, 150-156, lettre du 9 juillet 1840 : « J'ai un grand désir d'être intimement uni à votre ordre d'anges... (p. 154). » *N.D.*, VI, 84-91, lettre du 27 février 1844 : « Vous êtes les anges de l'Église, vous êtes toujours devant le trône de Dieu, vous sacrifiant sans cesse pour sa gloire et le salut des âmes par votre charité, et agrandissant la sainte Église et l'exaltant par vos prières » (pp. 86-87).

d'agrément[1] ni de livres curieux[2] ; pas de recherche dans la nourriture, une alimentation saine et substantielle mais pauvre et commune[3], pas de liqueurs[4]. Certes, l'ascèse a sa place et quelle place! Mais il ne conçoit l'ascèse qu'en fonction de la mystique et de l'action, pour rendre possible l'union à Dieu et plus facile l'évangélisation. Il condamne la course aux croix en conseillant d'accueillir les épreuves providentielles[5]. Les croix intérieures sont plus sanctifiantes que les privations extérieures et il faut accorder la préférence à celles qui concernent le caractère[6]. L'essence de la vie spirituelle n'est pas la souffrance mais l'amour, bien que la souffrance et l'amour s'unissent indissolublement dans l'imitation de Jésus[7]. C'est sans dramatisation qu'on entrera dans l'univers de la Rédemption car ce n'est ni par l'imagination ni par les nerfs ni par l'émotion sensible qu'on coopère au salut des âmes mais par la générosité calme et continue de la volonté. Et cette vie victimale doit être assumée dans la joie[8]. Si à cette ascèse à signification essentiellement mystique, on ajoute son enseignement explicite sur le renoncement par l'action et dans l'action et sur la nécessité du témoignage de la pauvreté dans la vie apostolique, on sera convaincu de l'équilibre

1. *N.D.*, II, 261, 2e p., ch. II, a. VIII. « On n'aura jamais non plus de jardin d'agrément, mais tout ce qui s'y trouve doit être pour en tirer quelque fruit pour les missionnaires ; on doit y éviter même toute symétrie qui plaît à l'œil... »

2. *Ibid.*, a. IX. « On aura soin de ne pas se laisser aller au désir de posséder des livres curieux et en grand nombre. On ne doit jamais avoir dans la maison des livres superflus, mais seulement ceux qu'exigent les besoins ordinaires de notre état. »

3. *Ibid.*, ch. V, a. IX. « La nourriture, soit dans les stations, soit lorsque toute la communauté est réunie, doit être pauvre et commune, se rapprochant le plus possible de celle des peuples dont on prend soin ; cependant il faut qu'elle soit saine, substantielle. »

4. *Ibid.*, a. XI. « Dans ces circonstances (repas dans le monde), on se conduira selon les règles de la plus grande sobriété, on restera à table le moins longtemps possible et l'on évitera de prendre des liqueurs. »

5. *N.D.*, III, 292. Lettre de 1844 à Mlle Rouillard. Voici en quels termes il console cette personne atteinte de surdité : « Ce n'est pas un malheur de ne plus pouvoir entendre la parole des hommes. Écoutez avec paix le divin Esprit qui parle dans le fond de votre cœur ; sa parole sera d'autant plus puissante à l'intérieur que la divine Bonté vous prive de l'audition de la parole du dehors, qui, le plus souvent, est un obstacle aux âmes qui veulent écouter cette divine parole intérieure. Réjouissez-vous donc et soumettez-vous avec amour à tout le bon plaisir de Dieu qui vous soumet à cette privation pour mieux sanctifier votre âme. La surdité évite un grand nombre de fautes. »

6. *L.S.*, III, 483-486 et *N.D.*, VII, 218-219. Lettre du 17 juin 1845 à Mlle Clémence Gondrand. « Tâchez de profiter des bontés crucifiantes de Jésus crucifié. » Jésus nous crucifie dans notre caractère et ainsi empêche que ses tendances deviennent, en étant satisfaites, un obstacle à notre perfection.

7. *Ibid.*, « ... Vous savez bien que vous êtes faite pour être crucifiée avec Jésus sur la Croix... Si, à toute force, vous ne vouliez pas souffrir, vous souffrirez tout de même, vous souffrirez beaucoup davantage, vous souffrirez sans consolation, vous souffrirez loin du Bien-Aimé, vous souffrirez sans fruit et à votre détriment. »

8. *Ibid.*, 483. « On est toujours heureux quand on est avec Jésus, même quand on est avec lui sur le calvaire ; mais il faut y être de bon cœur. Soyez enfin sûre qu'il vaut mieux et qu'on est infiniment plus heureux d'être avec Jésus et Marie sur le calvaire, que d'être avec Hérode dans son palais royal ; je dis plus heureux, même dans ce monde. Ainsi, il n'y a pas de réplique, vous souffrirez avec Jésus, et Jésus sera avec vous. C'est un acte, un contrat que vous faites avec Jésus et Marie. Soyez sûre qu'ils ne manqueront pas les premiers à la parole. Soyez fidèle, et votre âme sera une des plus heureuses du monde. »

psychologique et de l'actualité spirituelle de cette conception. Les intuitions de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus sur l'ascétisme de petitesse, du P. Chevrier sur la pauvreté identificatrice et prophétique[1] et du P. de Foucauld sur la vie d'effacement sont, dans l'esprit et la lettre, authentiquement libermanniennes.

1. *N.D.*, II, 261. *Règle provisoire*, 2e p., ch. II, a. VII. « Leurs habits, ainsi que les meubles de leurs logements seront simples et pauvres. Lorsqu'ils seront obligés d'être hors de la Communauté, ils tâcheront de se faire loger toujours le plus pauvrement possible, et à peu près comme sont logés les pauvres peuples auxquels ils doivent leurs services. »

Chapitre VII

ORAISON ET PASSIVITÉ

> « Modérer un tant soit peu vos actions extérieures, afin de pouvoir tenir votre âme dans une parfaite immobilité, et... pouvoir être toujours dans cette attention tranquille et intérieure à la grâce de l'Esprit-Saint qui est au-dedans de vous... État de passibilité devant Dieu où nous nous tenons parfaitement calmes devant Dieu, afin qu'il puisse agir en nous selon toute la plénitude de sa très sainte volonté. »
>
> *L.S.*, I, 74-75.
>
> *Lettre du 27 janvier 1835 à M. Leray.*

M. Grillard, professeur au Grand Séminaire de Luçon, dans une lettre du 13 janvier 1858, écrit au sujet du Vénérable : « Je crois... qu'il ne perdait guère de vue la sainte présence de Dieu, car on le voyait toujours recueilli, modeste et composé, sans gêne ni aucune contrainte. M. Galais, alors professeur de dogme à Saint-Sulpice, et qui connaissait assez particulièrement M. Libermann, dit un jour devant moi qu'il ne pensait pas qu'il y eût en France deux âmes plus élevées en oraison[1]. » Nous avons vu quelles grâces mystiques d'oraison il reçut et dont il témoigna[2]. Nous voudrions, dans ce présent chapitre, étudier les rapports de l'oraison et de la passivité. La passivité est la cause, la structure, l'essence et la mesure de l'oraison. « Plus il y a de l'action du Saint-Esprit dans notre oraison, plus elle est parfaite[3]. » Nous montrerons que l'oraison n'est pas

1. *N.D.*, I, 187. Lettre de M. Grillard du 13 janvier 1858.
2. *N.D.*, VIII, 202-204 et XIII, 130-138. Lettres à M. Schwindenhammer et à son neveu.
E.S., 89-149 : *Instructions sur l'oraison.*
149-211 : *De l'oraison d'affection.*
211-271 : *Complément des instructions sur l'oraison.*
496-538 : *Instructions aux missionnaires*, ch. v : De l'union de l'âme à Dieu ; a. II : De l'union de l'âme à Dieu par l'oraison.
3. *E.S.*, 95. *Instructions sur l'oraison*, deuxième instruction : Qu'est-ce que l'oraison ?

l'œuvre de l'homme, le résultat de son activité personnelle ; elle est l'œuvre de Dieu, l'effet de son action en nous. Cette doctrine sur l'oraison — faut-il le répéter ? — n'est que la projection, sur un plan théorique, de sa propre expérience.

I. L'ORAISON N'EST PAS L'ŒUVRE DE L'HOMME

« Pendant votre oraison, il faut que vous ne fassiez aucune attention à ce qui se passe en vous. Suivez le mouvement que Notre-Seigneur vous donne ; voilà ce qu'il y a de mieux. »
L.S., II, 477 et *N.D.*, II, 171.

Lettre du 17 août 1840 à M. Dupont.

Dieu ne se conquiert pas. Il se donne. L'oraison n'est pas de l'ordre des techniques mais de la grâce. Son but est de mettre l'âme en un contact vivant et vivifiant avec Dieu. Ni les méthodes les plus rigoureuses, ni la pratique du recueillement, ni les efforts naturels de réflexion, ni l'exercice de l'attention intérieure ne peuvent fixer l'âme en Dieu ou attirer Dieu dans une âme. L'oraison est une voie pour la recherche de Dieu, ce n'est pas la seule. Dieu se donne à qui il veut, quand il veut et comme il veut.

Si, en mai 1832, nouveau converti, il conseillait à son frère de petits imprimés sur la vie intérieure qui circulaient à Saint-Sulpice et les lui envoyait [1], déjà, en 1838, il invitait Madame Rémond à ne pas s'inquiéter de méthode et à suivre l'attrait intérieur [2]. A M. Poupart, en 1839, il indiquait, comme le moment décisif et le plus critique, celui où l'on quitte les sens [3]. En 1842, dans le message à M. Dupont du 9 août que l'on peut considérer comme l'une des pièces les plus importantes de sa spiritualité, il pose, en principe, la liberté absolue de Dieu : « L'oraison se perfectionne à mesure que l'âme avance ; mais qu'il y ait un ordre et un enchaînement suivi, je ne le crois pas. » — « Déterminer une marche suivie à la conduite de Dieu dans les âmes, est dire une chose fausse, si on la détermine en règle générale [4]. »

1. *L.S.*, I, 30. Lettre du 21 mai 1832 à Samson Libermann.
2. *L.S.*, II, 168. Lettre de Rennes 1838 à Mme Rémond.
3. *L.S.*, II, 387-388. Lettre de 1839 à M. Poupart.
4. *N.D.*, III, 266 et 265. Lettre du 9 août 1842 à M. Dupont.

Le recueillement est le prélude de la rencontre de Dieu mais quel recueillement? Le recueillement d'imagination et de sensibilité par lequel on reste enfermé au-dedans de soi par volonté ou timidité n'est pas « le véritable recueillement intérieur de la charité de Dieu ». La charité que l'on pratique envers les hommes ne fait pas perdre la charité envers Dieu [1]. L'âme n'a pas à se forcer au recueillement car cet effort fatiguerait ses nerfs, elle doit se laisser attirer. La contention n'est pas la récollection. Le recueillement que l'on crée est factice et il ne dure pas. Il s'ouvre sur le vague et l'ennui. « Un recueillement forcé est un recueillement nul. » « La grâce peut, elle seule, nous élever à l'ordre surnaturel ; par conséquent, elle peut seule nous mettre dans cet état de récollection. » Sous l'influence de la grâce, le recueillement devient facile, intense, absorbant et solide [2].

Le P. Libermann a eu l'incontestable mérite de libérer l'oraison du corset de la méditation dans lequel on l'a trop souvent enfermée par une mauvaise compréhension, trop rationnelle, des *Exercices* de saint Ignace, en déclarant que « les voies intérieures sont indépendantes du raisonnement [3] ». L'oraison n'est pas « un travail et un simple exercice de l'esprit », où l'on tâche de se raccrocher à quelques pensées ayant rapport à Dieu ; ce n'est pas un jeu de l'esprit. « Tâchez de donner le moins possible à votre esprit ; surtout, simplifiez le plus que vous pourrez son action dans votre oraison et votre recueillement. S'il se taisait tout à fait, cela n'en vaudrait que mieux ; mais, du moins, s'il se mêle à votre oraison, qu'il n'y soit pas le principal agent, et qu'au contraire il y soit oublié, parce que c'est lui qui gâte tout, et qui est votre plus grand obstacle au recueillement [4]. » Le drame de l'oraison ne vient-il pas de ce que l'on se trouve devant ce dilemme : ou raisonner et ce n'est plus l'oraison, ou renoncer au raisonnement et connaître l'ennui et finalement abandonner l'oraison. C'est en ces termes mêmes que le problème est posé à M. Lannurien : « Je conçois parfaitement votre embarras dans votre oraison. Si vous y employez le raisonnement, cela ne devient qu'un amusement de l'esprit et un travail. Si vous ne raisonnez pas, votre esprit habitué à agir s'ennuie et reste dans le vague. C'est ce vague qui vous pèse et qui est cause du trouble. Vous pourriez peut-être fixer un peu davantage le sujet de votre oraison, sans

1. Le texte de *L.S.*, III, 626, « recueillement d'imagination et de sensibilité » est plus intelligible que celui qui figure dans *N.D.*, X, 293, où nous lisons « recueillement d'imagination de sensibilité ».

2. *E.S.*, 497-509. *Instructions aux missionnaires*, ch. v : De l'union de l'âme à Dieu, la récollection (ou recueillement).

3. *E.S.*, 245. *Complément des instructions sur l'oraison.*

4. *L.S.*, I, 405-406. Lettre du 23 janvier 1838 à M. Grillard.

cependant prendre un sujet métaphysique et raisonné[1]. » On ne peut sortir de cette impasse qu'en évitant de définir l'oraison par *la présence de Dieu à la pensée et par la pensée*[2] — formule excellente qui caractérise le mysticisme spéculatif ou l'intellectualisme mystique. Au lieu de s'acharner à faire de l'oraison un exercice de réflexion à thème métaphysico-religieux, qu'on s'y livre dans la paix en la convertissant en un exercice calme et fervent d'amour. « ...Je crois que vous n'avez pas à vous affliger, supposé qu'il vous manque quelque chose pendant cet exercice. Que votre oraison soit plus remplie d'affections que de raisonnements ; mais en cela ne forcez rien[3]. » Le P. Libermann ne méconnaît pas la fonction enrichissante, nécessaire en son temps et à sa place, de la réflexion dans la structure de l'oraison mentale : conviction plus pénétrante de la vérité sur laquelle on applique son esprit, amour plus connaturel de cette vérité qu'on goûte et qu'on savoure en se l'assimilant, amélioration de l'existence au choc de cette vérité[4] mais il se refuse à voir en elle l'élément essentiel, dominant et définitif.

Pour sauvegarder la surnaturalité de l'oraison, le P. Libermann interdisait qu'on se servît d'elle pour une introspection psychologique, pour une exploration naturelle des profondeurs de l'âme. Si nécessaires et si intéressants que soient leurs rapports, distinguons psychologie et spiritualité : ni leurs causes, ni leurs buts, ni leurs mécanismes, ni leurs effets ne sont les mêmes. Reprenant un thème qui a été exposé par les Pères du Désert et qui court à travers toute la littérature spirituelle, que l'on retrouve chez saint François de Sales incliné au psychologisme, il écrit : « Ce qu'il sera toujours bon de vous dire et ce qui peut vous suffire, c'est de prendre Notre-Seigneur pour maître dans cette grande science, et de suivre avec docilité le mouvement qu'il vous donne. Vous savez cette fameuse parole de saint Antoine : 'Pour bien prier, il faut ne pas savoir qu'on prie.' Pendant votre oraison, il faut que vous ne fassiez aucune attention à ce qui se passe en vous. Suivez le mouvement que Notre-Seigneur vous donne ; voilà ce qu'il y a de mieux[5]. » C'est à une plus exacte connaissance de soi-même qu'on parviendra en s'abandonnant à l'Esprit de Dieu qu'en se confiant aux lumières de son propre esprit. « La véritable connaissance de nous-mêmes, opérée par la grâce divine, produit toujours un surcroît d'amour de Dieu.

1. *L.S.*, III, 236 et *N.D.*, IV, 166. Lettre du 28 mars 1843 à M. Lannurien.
2. *N.D.*, IX, 41. Lettre du 8 février 1847 à M. Leberre. C'est nous qui soulignons.
3. *L.S.*, II, 378. Lettre de 1839 à un séminariste.
4. *E.S.*, 115. *Instructions sur l'oraison*, sixième instruction : De l'oraison mentale. Définition de l'oraison mentale : « Application sensible de notre esprit à une vérité surnaturelle, pour s'en convaincre et se porter à l'aimer par le secours de la grâce, et devenir par là meilleur et plus apte à procurer la gloire de Dieu. »
5. *L.S.*, II, 476-477 et *N.D.*, II, 471. Lettre à M. Dupont du 17 août 1840.

Cela servira encore à rendre votre esprit et votre cœur simples, dociles, souples devant Notre-Seigneur... [1] » Le P. Libermann distingue ainsi deux connaissances de soi : une connaissance naturelle et une connaissance surnaturelle, distinctes et par leurs causes et par leur intentionnalité et par leur efficacité. La première ne poursuit et n'obtient pas d'autre effet que cette connaissance même et la seconde est ordonnée à l'amour ; la première est incomplète, puisqu'elle est limitée aux horizons de la nature et la seconde est « véritable », puisque, conduite par l'Esprit de Vérité, elle nous découvre notre vérité, vérité de nos dimensions et de notre vocation. Ici encore, en perdant, on gagne ; en la sacrifiant, on sauve la connaissance, *la science de l'âme*. Sainte Thérèse d'Avila fut une plus fine psychologue que Maine de Biran et saint Jean de la Croix a creusé plus avant ses galeries qu'Amiel ou Proust.

Ce n'est pas selon les critères de l'efficacité naturelle qu'on peut juger l'utilité de l'oraison. Le rationaliste et l'activiste l'abandonneront parce qu'elle représente pour eux et le vide du temps et le temps du vide. C'est devant ces deux obstacles que la plupart des sujets succombent. *Le vide du temps*... l'enchaînement des instants qui se succèdent sans opération fructueuse ni intérieure ni extérieure, alors que nous attirent une lecture ou une étude captivantes et que nous appelle un travail pressant. Si nous nous laissons persuader par les arguments de la raison, nous céderons, destructeurs de l'activité éternelle qu'à la faveur de ce vide nous rendrions possible. A ses missionnaires d'Afrique, le P. Libermann analysait cette insidieuse et toujours renaissante tentation : « Il en coûte un peu de rester un temps considérable en oraison, préoccupés, comme vous êtes, par tant de pensées toute la journée. Ces pensées viennent pendant la méditation ; la fin de l'oraison approche ; on se dit alors que l'on emploie une heure de chaque matinée inutilement ; qu'on pourrait bien employer cette heure à des choses plus utiles qu'à toutes ces distractions, et on se trompe gravement. Tout ce temps qu'on passe à lutter contre ces distractions, est un temps très agréable à Dieu et qui profite à l'âme beaucoup plus qu'on ne pense... [2] » Plus redoutable encore est l'expérience du vide que ne remplit aucune plénitude ni de réflexion ni de présence. *Le temps du vide*, c'est l'ennui, le sentiment du néant qui nous oppresse. Pascal nous a appris que l'homme est un être qui s'ennuie — c'est là sa définition existentielle — et qui s'ingénie à exterminer l'ennui, partout où il surgit, à quelque moment où il se manifeste. Ce n'est que dans

1. *L.S.*, III, 265 et *N.D.*, IV, 257. Lettre de juin 1843 à Mlle Louise Woille. Est-elle du 15 (selon *L.S.*) ou du 25 (selon *N.D.*) ?

2. *L.S.*, IV, 351 et *N.D.*, VIII, 398. Lettre du 27 décembre 1846 à la communauté de Dakar et Gorée.

l'univers de la foi que ce vide de l'oraison — l'oraison du vide — peut être accepté, vécu, offert et justifié, car il est éclairé par la certitude d'une présence dont la foi garantit la réalité. On savourera ce texte gonflé d'expérience où tous les mots ont une portée : « Habituez-vous peu à peu à être privé des grâces sensibles, à marcher dans *une voie pure, voie de privation où l'âme va à Dieu pour Dieu seul.* L'âme est vide et dans les commencements, dans une grande peine, parce qu'elle n'est pas encore assez pure, ni assez dégagée d'elle-même ; elle se considère trop elle-même et ne trouvant pas en soi de quoi se satisfaire, elle s'agite ; *se voyant dans le vague, dans un vide sensible, elle s'ennuie et se trouble.* Il faut souffrir tout cela avec paix, s'abandonner à Dieu pour vivre pour Lui seul. Lorsqu'il nous nourrit intérieurement, cela va sans dire ; lorsqu'il nous laisse dans le vide, on reste devant Lui dans l'attente de sa divine Bonté et disposé à rester ainsi mort en soi-même. Du reste, ne soyez pas inquiet de toutes ces tentations de trouble et d'ennui ; soumettez-vous au divin bon plaisir, et ne vous livrez pas à ce mouvement de peine [1]. » Le temps du vide est un temps de purification, le temps de la foi, de l'oubli de soi, de l'attente de Dieu. La nature agonise pour que la grâce puisse naître dans ce vide. Ce vide ne peut être toléré que si l'on en saisit la signification. Or la nature est, de toute évidence, impuissante à offrir, à cette situation psychologico-spirituelle, des justifications, du moins suffisantes [2].

L'oraison naturelle, c'est-à-dire celle où l'âme prétend s'unir à Dieu par l'activité de son esprit, par les mouvements de sa sensibilité, par les efforts de sa volonté, est mauvaise et nulle. « ...Elle va trop vite et ne se laisse pas conduire par la grâce qui la touche, mais elle veut aller à toutes forces aussi rapidement et aussi pleinement qu'elle le désire, et selon la manière qu'elle s'imagine que cela doit être [3]. » Au lieu de se reposer dans la paix, l'âme est ravagée par le mécontentement de soi, l'inquiétude, l'angoisse. Au lieu d'adopter le rythme de Dieu, elle est emportée fébrilement par la promptitude, la précipitation, l'empressement. Au lieu de persévérer dans l'oraison, elle s'y adonne avec peine, l'abrège, la supprime par

1. *L.S.*, III, 397-398 et *N.D.*, VI 172. Lettre du 18 avril 1844 à M. Bouchet. C'est nous qui soulignons.

2. Il est vrai que, même dans une perspective littéraire, certains écrivains ont souligné les aspects positifs de l'expérience du vide dans le sentiment de l'ennui. N'est-ce pas, par analogie avec l'expérience mystique, que le vide, dans l'expérience esthétique, devient un état de grâce ? Quelques textes explicitent ce point de vue. « L'ennui devenait souvent pour moi une apparence féconde de l'activité » (Mac Orlan). — « Ennuyez-vous, car, ce jour-là, vous prendrez un porte-plume et un papier, et vous ferez peut-être un chef-d'œuvre » (Max Jacob, *Conseils à un jeune poète*). « Tout est dans la qualité de l'ennui » *(Id.)*. « D'une certaine façon, l'ennui est le plus sublime des sentiments humains » *(Leopardi)*.

3. *E.S.*, 220. *Complément des instructions sur l'oraison.* Cette page renferme l'analyse, par évocation de ses états les plus nets, de la conscience orante malheureuse.

intermittences avant de l'abandonner définitivement. Elle avait cru, par une dangereuse illusion, se livrer à l'oraison ; elle n'était pas même pénétrée dans son domaine qui est celui de la grâce. Elle n'avait touché que les limites de sa nature au lieu de s'épanouir dans l'espace ouvert et indéfini de la grâce.

II. L'ORAISON EST L'ŒUVRE DE DIEU

> « ...acte très simple, très doux et très paisible. Que ce soit presque comme un regard d'amour. Soyez comme si vous teniez *votre âme ouverte devant Jésus*, et comme pour lui montrer la plaie avec le désir qu'il la guérisse ».
>
> *L.S.*, II, 231.
>
> *Lettre du lundi de Pâques 1839 à M. de Conny.*

L'oraison vraie est l'oraison surnaturelle ; l'oraison de perfection est l'oraison passive ; l'oraison très parfaite est celle de pure passivité. La passivité, considérée du côté de la créature, est l'essence de la surnaturalité qui n'est, au cœur du créé, que l'écho de l'absolue gratuité de l'Incréé. L'oraison authentique est surnaturelle et passive dans les conditions qui la préparent, dans les éléments essentiels qui la structurent, dans les états auxquels par elle on accède, dans la paix où elle nous fixe.

Ce n'est pas nous qui pénétrons quand nous le voulons et sans préparation dans l'oraison, c'est Dieu qui nous y introduit et par l'abnégation qui nous rend disponible et par le recueillement qui nous sépare du monde. L'attachement à Dieu implique le détachement des créatures. « Plus on est pur, plus on a de facilité à faire oraison, et plus on attire de grâces sur soi [1]. » L'abnégation est ordonnée à l'oraison et les progrès dans la première entraînent les progrès dans la seconde. « Le moyen véritable de vous préparer à un grand don d'oraison, est le plus parfait renoncement. C'est à cela, mon bien cher, qu'il faut vous appliquer uniquement et qu'il faut viser dans toute votre conduite. Une fois entièrement vide de toute créature

1. *L.S.*, I, 224. Lettre du 25 novembre 1836 à Samson Libermann.

et de vous-même, vous serez disposé et apte à recevoir l'Esprit de Dieu avec abondance. Tant que la nature aura encore un souffle de vie, l'Esprit de Notre-Seigneur ne pourra vivre parfaitement en vous ; mais une fois cette nature pleinement morte, vous ne vivrez plus que de la vie de Dieu, et alors l'esprit d'oraison animera tous les mouvements de votre âme, il deviendra son exercice habituel et sera comme une autre nature en vous. Voilà pourquoi, mon cher, appliquez-vous au renoncement intérieur, faites-en la base de toute votre vie spirituelle [1]. » L'abnégation conditionne le recueillement car le recueillement est, négativement, abstraction du créé et, positivement, attente et possession de Dieu. On suit facilement les chaînes des causalités occasionnelles : l'oraison est conditionnée par le recueillement comme le recueillement est conditionné par le renoncement. Le *comme* a une signification d'analogie de proportionnalité. A vrai dire, le recueillement passif est déjà, selon sainte Thérèse, une demeure du *Château*, un degré dans la série des oraisons passives, l'oraison de recueillement [2]. La description que donne du recueillement le P. Libermann appelle cette référence thérésienne. Toutefois, il ne s'embarrasse pas de notification topographique. « Quand une âme est parvenue à cette rupture entière avec toutes les créatures et à ce renoncement total, plein et complet à tout plaisir et contentement et à tout amour-propre, *alors elle est toujours retirée au-dedans d'elle-même auprès de Dieu;* elle est comme un sanctuaire de toute pureté et de toute sainteté, où Dieu réside continuellement, et où elle repose et dort sans cesse sur son sein, du sommeil si doux et si délicieux du saint amour. Les choses extérieures ne la dérangent pas le moins du monde ; elle converse avec les hommes, elle fait à l'extérieur tout ce que font les autres : elle joue, elle rit, elle cause avec ses frères, elle se promène et prend tous les exercices et récréations des vacances, sans que tout cela la trouble aucunement. Au milieu de toutes ces choses, elle ne laisse pas d'être entièrement unie à Dieu, parce qu'elle ne s'attache à aucune de ces choses et ne les fait aucunement pour son plaisir. Elle est indifférente à tout et fait tout uniquement en Dieu et pour Dieu... [3] » Le recueillement est présenté par le P. Libermann comme le sentiment d'une présence intérieure qui provoque l'indifférence aux réalités extérieures. La causalité est réciproque car c'est l'indifférence qui permet la présence et la présence qui augmente l'indifférence. Le recueillement passif

1. *L.S.*, II, 355. Lettre de 1839 à un séminariste.
2. Sainte THÉRÈSE D'AVILA, *Château de l'âme*, quatrièmes demeures, ch. III, pp. 880-892 (Éd. du Seuil).
3. *L.S.*, I, 125-126. Lettre du 19 septembre 1835 à M. Delasorne. C'est nous qui soulignons.

est un recueillement des profondeurs compatible avec l'attention nécessaire à la vie présente.

Le P. Libermann a marqué nettement les rapports de conditionnement réciproque de l'abnégation et de l'oraison dans ce texte des *Écrits Spirituels :* « Pour que l'oraison... obtienne véritablement les résultats que Dieu demande, et pour qu'elle ne devienne pas une illusion, il faut se donner sérieusement à l'abnégation de soi-même. C'est la base de tout l'édifice spirituel du missionnaire et du religieux ; c'est en elle qu'est renfermée toute l'espérance des âmes, aussi bien que le progrès de la vie religieuse. L'oraison est une des principales colonnes sur lesquelles repose cet édifice ; si la base est solide, la colonne reste debout ; si la base manque, la colonne croule, et l'édifice avec elle. L'oraison, à son tour, prêtera un secours puissant à l'abnégation et la consolidera davantage[1]. »

Surnaturelle est l'oraison dans sa structure même et « plus il y a de l'action du Saint-Esprit dans notre oraison, plus elle est parfaite[2] ». C'est Dieu qui nous met dans les attitudes de créature, de serviteur, d'épouse, d'enfant, qui nous communique sa puissance, sa lumière et son amour[3]. Il semble que le P. Libermann n'essaie pas et nous interdise de rechercher ce qu'est dans son essence l'oraison, quand il conseille à un séminariste de la faire « en aveugle[4] ». Cependant, dans cette forêt de textes, se dessinent quelques chemins nettement tracés. L'âme qui se livre à l'action de Dieu par l'oraison, s'ouvre à lui, applique son attention dans cette direction transcendante et enfin s'abîme dans l'adoration, état où se consomme l'union à Dieu.

L'âme se place devant Dieu — l'oraison est une position[5] — une exposition au soleil de la grâce, pour recevoir l'influence lumineuse, tonifiante et pacifiante. C'est l'attitude qu'il conseillait à M. de Conny : « Soyez comme si vous teniez votre âme ouverte devant Jésus, et comme pour lui montrer la plaie avec le désir qu'il la guérisse[6]. » Dans une lettre à son neveu François qui est un petit traité d'oraison : « ...Il faut que ton cœur se dilate et s'épanche devant ton bon Maître, comme le cœur d'un enfant devant un père

1. *E.S.*, 529. *Instructions aux missionnaires*, ch. V : De l'union de l'âme à Dieu, a. II, par. III : Différentes espèces d'oraison.

2. *E.S.*, 95. *Instructions sur l'oraison*, deuxième instruction : Qu'est-ce que l'oraison ?

3. *E.S.*, *Ibid.*

4. *L.S.*, III, 7 et *N.D.*, III, 132. Lettre de 1841 ou 1842 à un correspondant inconnu. « Ne cherchez pas à être trop éclairé, pour le moment, sur votre oraison ; faites-la plutôt un peu en aveugle ; cela vaut infiniment mieux. Notre-Seigneur vous conduira alors, et vous serez bien guidé, tandis que si vous voyiez trop clair, vous risqueriez de ne plus avoir un parfait abandon à la conduite du Maître. »

5. *E.S.*, 94. « L'oraison est une position surnaturelle de l'âme, par laquelle elle se dirige vers Dieu... Par là, on indique la manière d'être de l'âme vis-à-vis de Dieu. »

6. *L.S.*, II, 231. Lettre du lundi de Pâques 1839 à M. de Conny.

qui l'aime tendrement[1]. » L'âme est là ; elle ne parle pas ; elle se tait ; elle écoute. Si Dieu ne parle pas, elle regarde, elle devient regard. « Vous n'êtes pas fille d'oraison, dites-vous ; vous êtes une pauvre fille qui savez bien parler aux hommes, mais non à Dieu. Cela ne fait rien, ne vous en tourmentez pas. Contentez-vous de vous tenir unie au divin Seigneur et de reposer sur le cœur de l'Époux. Si vous ne savez que lui dire, contentez-vous de l'écouter; cela vaudra mieux et beaucoup mieux que de lui parler. Il vous dira de plus belles choses que vous ne lui en diriez. Si même vous n'êtes pas capable de l'écouter, ce qui ne vous arrivera pas bien fréquemment, je crois, contentez-vous de le regarder et de rester en repos entre ses bras. D'autres fois, quand vous aurez le cœur plein, babillez tant que cela coulera du cœur[2]. » Cette position, cette exposition, est le premier aspect de la structure passive de l'oraison.

L'oraison est position d'attention à Dieu. Dès les premières années de sa vie spirituelle, c'est à travers cette catégorie de l'attention qu'il pense son attitude fondamentale envers Dieu et l'oraison qui la fortifie. C'est par intuition et par réflexion sur son expérience qu'il le fait. Sans le savoir, il s'inscrit dans une riche tradition qui remonte à Platon et à Plotin, par saint Augustin, est reprise par Descartes et surtout Malebranche. Cette attention se réfère à une présence intérieure de Dieu. Les formules dans lesquelles il traduit sa pensée sont équivalentes : « attention tranquille et intérieure à la grâce et à l'Esprit-Saint qui est en nous[3] » ; « attention tranquille et sans effort vers Dieu, qui réside dans le fond de notre âme[4] ». Dans un long exposé sur l'oraison, il la définit par trois caractères : la récollection ou recueillement, la fixité de l'attention et l'application par amour ; il accorde cependant à l'attention la fonction principale et essentielle. « Dans ce second acte de l'oraison, l'âme ainsi recueillie circonscrit son attention dans une vue de foi pour fixer son esprit surnaturellement en Dieu. C'est là, à proprement parler, ce qui caractérise l'oraison et ce qui lui appartient à elle seule ; les deux autres actes, la récollection et l'application par amour, sont ses parties intégrantes...[5]. » L'attention est donc plus que la condition, elle est l'essence de l'oraison et les obstacles qui empêchent l'exercice de l'attention rendent difficile l'exercice de l'oraison. En parlant de fixité de l'attention, il souligne la force de ce mouvement de la personne et non cette forme aberrante que serait la tension. Le

1. *N.D.*, VII, 415-420 ; le texte, 418. Lettre du 13 décembre 1845 à Xavier Libermann.
2. *L.S.*, III, 275 et *N.D.*, IV, 273. Lettre du 17 juillet 1843 à Mlle Guillarme.
3. *L.S.*, I, 75. Lettre du 27 janvier 1835 à un séminariste.
4. *L.S.*, I, 99. Lettre du 19 août 1835 à X.
5. *E.S.*, 509. *Instructions aux missionnaires*. ch. v, a. II : De l'union de l'âme à Dieu par l'oraison, II : Fixité de l'attention, pp. 509-517.

P. Libermann distingue l'attention active, effort de l'homme, et l'attention passive, réponse de Dieu à cet effort. « L'attention est active quand, dans l'oraison, c'est par un acte de la volonté que nous appliquons notre intelligence à Dieu. Elle est passive, lorsqu'une vue de foi impressionne, captive notre âme et tient notre intelligence dans cette fixité de vue, laquelle se fait par l'attraction ou l'impulsion de la grâce, sans qu'il y ait eu action de notre part. Ce sont là les oraisons passives... [1] » L'attention est d'ailleurs préparée par le recueillement et elle suit ses oscillations. « On ne peut s'élever à une vie surnaturelle et fixer son esprit en Dieu dans cette vue de foi, que dans le recueillement ; surtout on ne peut se maintenir dans cette vue de foi et dans cette attention de l'esprit à Dieu, pendant un temps notable, que par un recueillement soutenu [2]. » L'attention à Dieu est fonction du détachement des créatures. « ...Comment élever notre esprit et le conserver ainsi attaché à Dieu dans un ordre surnaturel, si notre âme est attachée à une créature, la fixité de l'esprit vers un objet se mesurant ordinairement sur notre attachement à cet objet [3] ? » Le P. Libermann a bien compris et expérimenté que si l'attention est d'abord « un acte purement intellectuel [4] », il devient un acte synthétique de toute la personne qui draine toute l'affectivité : d'où ce paragraphe où il se résume. « Ce qui caractérise la vertu d'oraison, c'est la direction de l'âme vers Dieu ; mais sa perfection consiste : quant à la forme, dans l'absorption de l'esprit et du cœur en Dieu, quant à la nature de l'acte, dans la perfection de l'amour qu'il renferme [5]. » L'idéal, difficilement réalisable, serait d'entretenir « cette attention à Dieu, sensible, ardente et continue [6] ».

L'attention de l'âme, en s'intériorisant et en s'approfondissant, se transforme, sous l'influence de la grâce divine, en adoration, à mesure même que l'oraison se perfectionne. « Dans votre oraison, portez une attention particulière à l'adoration ; si elle est fervente, tout sera fervent [7]. » Dans l'oraison de méditation, c'est surtout l'intelligence qui s'applique à Dieu ; dans l'oraison d'affection, c'est le cœur qui se tourne vers lui ; dans l'oraison de contemplation, c'est tout l'être qui adhère à lui [8]. Cette adoration, dans son mouvement et dans son terme, est trinitaire. Par le Christ-Jésus, dans l'Esprit, l'âme va vers le Père. C'est l'adoration en esprit et en vérité,

1. *E.S.*, 509-510. *Ibid.*
2. *E.S.*, 513. *Ibid.*
3. *E.S.*, 514. *Ibid.*
4. *E.S.*, 509. *Ibid.*
5. *E.S.*, 517. *Ibid.*
6. *N.D.*, XIII, 409. *Instructions aux missionnaires*, II : De l'union à Dieu par l'oraison.
7. *L.S.*, III, 19. Lettre du 13 janvier 1842 à M. Ignace Schwindenhammer.
8. *E.S.*, 524-525. *Instructions aux missionnaires*, ch. v a. III, par. III : Différentes espèces d'oraison.

c'est-à-dire, selon l'exégèse libermannienne, l'adoration selon l'élan de l'Esprit et dans la Vérité éternelle du Verbe [1]. Les vertus théologales, surnaturalisant les facultés, les rendent aptes à entrer en rapport avec les Personnes divines. Le schéma suivant résume cette doctrine :

Mémoire	—	Espérance	—	Père
Intelligence	—	Foi	—	Fils
Volonté	—	Charité	—	Saint-Esprit [2].

Les tendances de l'être sont satisfaites et les concupiscences réprimées. « Notre âme éprouve trois besoins, et ces trois besoins produisent en elle trois tendances qui la dirigent vers Dieu, en qui elle doit trouver satisfaction à ces trois besoins, et ces trois tendances forment en elle les trois vertus théologales [3]. » L'oraison authentiquement chrétienne est adoration trinitaire.

Cette attention à Dieu qui s'est transfigurée en adoration est l'essence même de l'oraison. Par ses actes, l'oraison tend à devenir un état d'oraison. C'est ce passage qu'opère la grâce et cette transformation est le signe du progrès de la vie intérieure. Le P. Libermann vient de rappeler à M. Aubriot la fidélité à ses exercices de piété : oraison, bréviaire avec répartition des heures à travers la journée pour maintenir et intensifier l'union de Dieu. Il ajoute : « *Tenez-le* (votre esprit) *dans un état de repos, dans un certain état d'oraison* [4]. » L'obstacle à la création de cet état est l'inquiétude de l'esprit incapable de se fixer. Il est comparé à une machine qui ne s'arrête que devant l'obstacle qui se dresse ou par la rupture du ressort. « Je présume que vous n'êtes pas encore venu tout à fait à bout de cette vivacité d'esprit et, dans ce cas, mon très cher, vous devez vous modérer. Jamais d'empressement, jamais ce déroulement ou ce laisser-aller de l'esprit, mais le repos devant Dieu et en Dieu, agissant en tout avec poids et mesure. Sans cela, vous ne vous établirez jamais dans l'esprit d'oraison d'une manière stable et solide. Du reste, ne vous inquiétez ni ne vous tourmentez le moins du monde ; abandonnez votre âme à votre bon Maître. Pour s'établir dans *l'esprit d'oraison*, il faut avant tout que la solitude intérieure soit achevée, il faut du travail et, quelquefois, un grand travail, de très grandes tribulations ; mais tout cela est bien récompensé, quand le divin esprit de Jésus vient y demeurer d'une manière

1. *C.S.J.*, ch. IV, 143-146.
2. *E.S.*, 99-101. *Instructions sur l'oraison*, troisième instruction : Importance de l'oraison.
3. *E.S.*, 215. *Complément des instructions sur l'oraison.*
4. *L.S.*, II, 38. Lettre du 28 juillet 1838 à M. Aubriot. C'est nous qui soulignons.

permanente. En attendant, il faut le désirer, y travailler en paix, être fidèle en tout et ne vivre que pour lui et en lui seul de son mieux. Il sera toujours avec vous, mais sa demeure en votre âme n'est pas encore parfaite [1]. » Nous pensons qu'état d'oraison et esprit d'oraison sont deux formules qui ont le même contenu. L'état d'oraison est un état permanent de l'esprit ; l'esprit d'oraison, la conscience orante, dirions-nous en langage moderne. La solidité et la stabilité dans l'oraison assurent la solidité et la stabilité dans l'amour de Dieu.

Le passage des exercices à l'état d'oraison correspond à la succession qualitative des oraisons. L'oraison de méditation comprend des considérations variées ; pensées, jugements, raisonnements, convictions et conclusions. L'oraison d'affection jaillit dans des élans du cœur. Cette oraison d'affection est déjà un état. « L'oraison d'affection est un état où l'âme, touchée d'une impression surnaturelle et sensible, se porte avec violence vers Dieu et ce qui lui appartient [2]. » « Cette oraison met l'âme dans une *habitude continuelle d'amour de Dieu :* l'âme fait tout par amour [3]. » L'oraison de contemplation consiste en un acte simple, fixe et unitif. C'est « l'immobilité dans un acte unique et persévérant, renfermant en lui seul, d'une manière plus intense, plus complète et dans un degré plus parfait les actes multipliés des vertus exprimées dans les deux autres [4] ». Dans l'oraison de méditation, l'esprit réfléchit à des vérités ; dans l'oraison d'affection, le cœur s'enflamme à l'évocation des Mystères ; dans l'oraison de contemplation, ce sont moins les vérités de Dieu que le Dieu de Vérité qui captive l'âme.

L'état d'oraison, terme normal de cette expérience, ne peut durer que par des exercices toujours plus simples. Quel en est le contenu ? L'attention à Dieu, qui, d'intermittente, devient permanente ; la vie intérieure, jusque-là discontinue, acquiert la continuité de la fidélité. Le P. Libermann en proclame la nécessité à M. Aubriot : « Lorsque vous faites votre oraison, ou quand vous êtes recueilli, car il y a des moments où vous l'êtes, votre âme se trouve dans une certaine position intérieure devant Dieu ; elle prend une certaine tournure. Cette position est toujours la même, si vous l'examinez bien ; et c'est là ce que l'on appelle un état d'oraison. Eh bien ! c'est cette position qu'il vous faudrait garder dans toutes les circonstances,

1. *L.S.*, II, 109-110. Lettre du 31 octobre 1838 à M. Tisserant. C'est nous qui soulignons.
2. *E.S.*, 199. *De l'oraison d'affection*, ch. I : Caractères généraux de l'oraison d'affection. *Thèse du P. Félix Simon, c.s.sp.* sur *L'oraison d'affection d'après le Vble P. Libermann* (Institut Catholique de Paris, 1941).
3. *E.S.*, 193. *De l'oraison d'affection*, ch. VII : Des avantages de cet état d'oraison. C'est nous qui soulignons.
4. *E.S.*, 522. *Instructions aux missionnaires*, ch. V, a. II, par. III : Différentes espèces d'oraison.

pendant vos oraisons, la sainte messe et toutes les prières que vous ferez, et même dans toutes vos actions, et durant toute la journée. Toutes les fois que vous serez dans cette position, le bon Dieu se communiquera à vous, pourvu que votre cœur soit pur et dégagé. Dès que vous en sortirez, vous agirez par vous-même, et vous ne ferez pas grand chose qui vaille [1]. » Cet état d'oraison ou de recueillement habituel est « l'état d'une âme présente à Dieu et à elle-même [2] ». Ce n'est plus la direction vers Dieu, c'est l'absorption en lui [3]. Le P. Libermann, dans cette description, nous communique son expérience personnelle. Dans une lettre déjà citée à son neveu, il évoque cette période où il fut « dans un état d'oraison stable [4] ».

Repos devant Dieu et en Dieu, telle est l'attitude initiale et finale dans laquelle l'âme qui est fidèle à l'oraison est fixée. C'est d'abord ce repos qu'il faut chercher quand on entre en oraison, repos qui succède aux distractions de l'esprit, aux tempêtes du cœur, aux oscillations de la volonté. « Commencez, écrit-il à Mme Rémond, par vous recueillir et par mettre votre âme dans un certain repos et une certaine paix devant la divine Majesté [5]. » C'est ce repos qu'il importe de prolonger ; il faut consentir à ce repos au lieu de se laisser reprendre par nos activités temporelles ou psychologiques. « Votre oraison, explique-t-il à M. Collin, doit consister dans un repos simple, humble, paisible et plein de confiance devant Notre-Seigneur : voilà tout. Il ne faut pas viser à faire beaucoup de réflexions, ni à produire beaucoup d'affections... [6] » Ce repos qui paraît si simple est une conquête difficile et un art. Le repos pourrait aussi engendrer le sommeil ou creuser un vide pénible. Qu'on offre à l'esprit une pensée comme un maître jette au chien qui l'importune un morceau. « Faitez-en de même avec votre esprit : jetez-lui de temps en temps un morceau pour le contenter et demeurez toujours renfermé en toute paix et tranquillité dans votre intérieur. Votre oraison ne consistera pas dans cette bonne pensée que vous abandonnez à votre esprit, mais dans ce repos intérieur de votre

1. *L.S.*, I, 401. Lettre du 10 janvier 1838 à M. Aubriot.
2. *N.D.*, XI, 546-547. Treizième réunion de Saint-Jean.
E.S., 155. *De l'oraison d'affection*, ch. II : États intérieurs d'une âme en oraison d'affection. « On travaille sans perdre la présence de Dieu, sans sortir de son recueillement ; on s'occupe de toute chose sans perdre cette suavité. S'il arrive parfois qu'on ait perdu la présence sensible de Dieu, on y revient facilement, seulement par l'idée qu'on se trace de l'impression intérieure à laquelle on est habitué. Ceux qui sont dans cet état se tiennent dans toute leur conduite, doux, modérés, évitant avec le plus grand soin l'activité ; à peine osent-ils se remuer avec une certaine vitesse. Il y en a qui portent les choses à l'excès. Tout cela vient de ce qu'on craint de déranger le sentiment de paix dans lequel on trouve de si grandes jouissances. »
3. *E.S.*, 517. *Instructions aux missionnaires*, ch. V, a. II : De l'union à Dieu par l'oraison.
4. *N.D.*, XIII, 133. Lettre du 4 mai 1851 à Xavier Libermann.
5. *L.S.*, II, 163. Lettre de 1838 à Mme Rémond.
6. *L.S.*, III, 462 et *N.D.*, VII, 37. Lettre du 29 janvier 1845 à M. Collin.

âme devant Dieu[1]. » Cette conception a une signification augustinienne autant qu'une résonance personnelle. Saint Augustin contemplait Dieu comme le Repos de l'âme fatiguée par le péché, la lutte, la tentation, la distraction du créé, la concupiscence harcelante. Le texte célèbre du début des Confessions — *Fecisti nos ad Te Deus* — rassemble, dans une synthèse, la vocation de l'homme : être en mouvement vers Dieu, sa situation existentielle : l'inquiétude qui le dévore, enfin sa rédemption qui est son refuge en Dieu[2]. Le P. Libermann avait trouvé, dans l'union à Dieu, dans l'oraison qui réalisait cette union, ce repos dont il avait besoin dans les épreuves physiques et spirituelles de sa vie crucifiée. Écrivant, enfin, pour des missionnaires, il leur laissait espérer ces moments et ces états de repos dans et par l'exercice de la prière dont l'aspect pénitentiel pouvait d'abord les effrayer.

L'oraison, cependant, en unissant l'âme à Notre-Seigneur, en la faisant participer à ses Mystères, revêt une signification victimale. Le P. Libermann écrit à Paul Carron qui est malade : « Si vous ne pouvez pas faire votre oraison, ne vous en inquiétez pas ; vous faites une oraison continuelle et admirable : oraison de souffrance, oraison de sacrifice, de victime. Vous avez part à cette grande et incomparable oraison que Jésus fit en criant puissamment et en versant d'abondantes larmes, qui ont lavé le monde entier et ont rempli le ciel de saints : *Cum clamore valido et lacrymis deprecatus est.* Réjouissez-vous donc, mon très cher, de ce que Jésus vous donne un si grand don d'oraison ; car il est certain que c'est là *l'oraison la plus parfaite.* Si vous ne pouvez pas visiter Jésus dans le très saint Sacrement, mon très cher, Jésus est tout crucifié dans votre âme ; il veut vous visiter lui-même et faire sa demeure en vous, mais de la manière la plus sensible et la plus puissante, par son adorable croix. Si vous ne pouvez pas assister au saint sacrifice de la messe, sachez, mon très cher, que Jésus se sacrifie du matin au soir en votre âme et en votre corps ; non seulement vous assistez à ce sacrifice, mais vous y êtes à la fois actif et passif ; vous êtes l'autel et la victime même, faisant une seule et même chose avec Jésus crucifié... Si vous ne pouvez avoir une bonne pensée, sachez que Jésus veut vivre en vous, non par vos pensées, mais par sa croix... N'ayez de vie qu'en la croix et par la croix. C'est ainsi que Jésus veut vivre en vous ; laissez-le faire et tenez-vous dans votre incapacité et votre néant de vie et d'action... Un mort ne bouge pas, quoiqu'on le frappe et qu'on en fasse ce qu'on veut. Ne bougez pas non plus, et soyez

1. *L.S.*, I, 378. Lettre de 1837 à un séminariste.
2. Saint AUGUSTIN, *Confessions*, I, 1, 1.
P. BLANCHARD, *Jacob et l'Ange*, 4e partie. Le Refuge, pp. 193-216.

mort très doucement et très fortement en Jésus et par Jésus qui est votre vie[1]. »

III. PASSIVITÉ ET SIMPLICITÉ

« Un grand principe, dans la vie spirituelle, c'est de simplifier les choses le plus qu'on peut. »
L.S., I, 419.

Lettre du 11 février 1839 à M. de Conny.

Nous voudrions tirer quelques conclusions sur la position du P. Libermann en ce qui concerne l'oraison.

1. L'oraison est *un moyen* d'union à Dieu, moyen privilégié, moyen cependant. C'est une voie d'accès à l'intimité divine qui est la fin de la vie spirituelle. Aussi ce maître met-il en garde les âmes contre un certain psychologisme, une tendance à l'introspection incessante pour connaître la valeur de son oraison, pour évaluer les progrès qu'on enregistre. « Il ne faut pas vous arrêter... à considérer l'état de votre oraison ; si vous le faites, que ce soit seulement pour voir si vous n'y mettez pas quelque chose de mauvais, afin d'en rendre compte à votre directeur. *L'oraison n'est qu'une voie;* il ne faut vous arrêter qu'en Dieu seul... Perdez-vous entièrement de vue, mais jamais Dieu...[2] » Libre vis-à-vis de toutes les méthodes, il est l'homme résolument tourné vers la fin. C'est dans cette perspective exclusive du but qu'il juge et la fonction de la prière vocale et de la prière mentale. Au sujet des formules, il écrit : « Quand vous aurez reçu la sainte communion, tenez-vous tranquillement dans ce repos dont vous me parlez, et laissez de côté les prières vocales. Elles ne sont faites que pour porter votre âme à Dieu ; et puisque vous y êtes, que vous faut-il davantage? Un homme qui voit clair

1. *L.S.*, II, 226. Lettre du Samedi-Saint 1839 à M. P. Carron. C'est nous qui soulignons.
2. *L.S.*, I, 532-533. Lettre du 3 juin 1838 à un séminariste. C'est nous qui soulignons.
E.S., 103. *Instructions sur l'oraison*, quatrième instruction : Fruits de l'oraison. « Comment tendre vers Dieu sans l'oraison, puisque l'oraison n'est rien autre chose que cette *voie* ou cet *état* dans lequel l'âme se dirige vers Dieu pour s'unir à lui? Par là, on peut voir combien il est important que nous acquérions *cet esprit d'oraison*, par lequel l'âme contracte l'habitude de se diriger vers Dieu sans que cela lui coûte. » C'est nous qui soulignons.
E.S., 557. *Appendice aux instructions aux missionnaires.* « L'oraison a pour objet : 1. d'exercer l'âme dans l'union à Dieu... ; 2. de perfectionner les actes et les habitudes de l'âme dans ses relations avec Dieu... »

ne met pas de lunettes, s'il en mettait, elles l'empêcheraient de bien voir. Je ne crois pas qu'il y ait du mal à interrompre ce repos par de courtes aspirations, pourvu que vous y trouviez du goût, qu'elles vous aident à vous soutenir dans le recueillement et qu'elles ne soient pas trop fréquentes [1]. » La prière mentale est bonne lorsque l'union à Dieu existe, quels que soient les actes qui soient émis. « Pour l'oraison, vous dites que vous avez toutes les peines du monde à faire sortir de votre cœur quelques mots d'amour. Je vous dirai à cela : Pourquoi voulez-vous les en tirer ? Laissez ces mots d'amour dans votre cœur ; Jésus y est, il les y prendra lui-même. Votre état actuel consiste à vous tenir devant Jésus avec un amour intérieur, et non à en produire les actes [2]. »

2. Bien que la perfection de l'oraison soit souvent le signe de la perfection de la vie spirituelle, cependant il arrive qu'on constate une discontinuité entre le moyen qui est l'oraison et la fin qui est l'union. Le P. Libermann le déclare explicitement à M. Mangot : « ...La perfection chrétienne ne consiste pas dans un certain état d'oraison plus ou moins élevé, mais dans une union d'amour parfait avec Notre-Seigneur, fondée sur un renoncement complet à nous-mêmes, à notre amour-propre, à notre volonté, à nos aises, à nos satisfactions et à tout ce qui tient à nous. Plus le renoncement est parfait, plus notre amour est parfait. Si nous ne sommes pas bien renoncés, nous ne pouvons pas avoir une parfaite union et amour envers Notre-Seigneur [3]. » Il insiste donc moins sur la connexion de l'oraison et de la perfection que sur celle — qui lui paraît et qui est primordiale — du renoncement et de l'union d'amour. C'est par là qu'il se distingue de sainte Thérèse et qu'il se rapproche de saint Jean de la Croix. La nécessité pratique de l'oraison est cependant fortement soulignée. Nous lisons en effet : « 1° Nécessité de l'oraison. Nous n'avons l'existence que pour que Dieu se communique à nous, établisse en nous sa propre vie et ses perfections, et pour que nous lui rendions les devoirs de religion. Or, rien de tout cela ne peut exister sans que nous nous mettions en rapport avec Dieu, et il n'y a point de rapport avec Dieu sans oraison... 2° Oraison continuelle et non interrompue : ...Nous n'avons aucun instant d'existence que pour Dieu, et pour communiquer avec lui. 3° Influence de l'oraison dans les bonnes œuvres et prix des œuvres sans oraison. 4° Bonheur d'un homme d'oraison. 5° Plus nous sommes hommes d'oraison, plus notre âme, avec toutes ses facultés et ses sens, se perfectionne dans l'ordre naturel et dans l'ordre surnaturel, par

1. *L.S.*, I, 100. Lettre du 19 août 1835 à un séminariste.
2. *L.S.*, II, 570 et *N.D.*, III, 54 Lettre du 12 novembre 1841 à M. Dupont.
3. *L.S.*, II, 452 et *N.D.*, II, 133. Lettre du 6 juillet 1840 à M. Mangot.

l'acquisition des vertus et des perfections divines. 6° Élévation d'âme et pouvoir au-dessus de toute créature résultant de l'esprit d'oraison[1]. »

3. Si l'on juge un homme par ses œuvres et une œuvre par ses fruits, la valeur de l'oraison peut être établie en fonction des fruits surnaturels que l'on en retire et qui sont fort nombreux. Le P. Libermann en énumère six[2]. L'oraison produit en nous la paix et la joie : la paix provient de ce que notre âme est en rapport avec Dieu. La joie est procurée par les impressions de la grâce. L'oraison provoque et accélère le détachement des créatures et de soi-même. « Une âme véritablement établie dans l'oraison n'a de goût que pour Dieu, et, lorsqu'elle se laisse aller à des goûts étrangers, elle peut conclure qu'elle est sortie de son oraison. » L'oraison apprend en outre la pratique véritable et parfaite des vertus : elle nous les fait connaître et excite en nous le désir de les pratiquer. « Par l'oraison, nous obtenons de grandes lumières sur les choses divines, soit sur les divines perfections, soit sur la personne, les états et les mystères de Notre-Seigneur... ; soit quant à la volonté de Dieu sur nous ; soit sur le fond intérieur de notre âme, sur nos défauts, nos imperfections ; soit sur la conduite à tenir dans les différentes circonstances, pour être fidèle à Dieu et pour agir avec la prudence chrétienne et selon Dieu... ; soit même sur l'intérieur et la conduite des autres, sur leur voie spirituelle, sur l'action de Dieu en eux... »

L'oraison réforme les défauts de caractère. « Voulons-nous savoir si nous avons fait un véritable progrès dans l'oraison, voyons si nos défauts diminuent sensiblement. Les défauts naturels ne tiennent pas contre une véritable oraison. La raideur, la vivacité, la précipitation, la nonchalance, la légèreté, la mélancolie même, cèdent peu à peu, et on finit par s'en débarrasser presque entièrement ; si on fait de grands progrès, il n'en reste plus rien[3]. » « Elle perfectionne enfin les facultés naturelles, de manière que notre amour-propre même serait intéressé à bien faire l'oraison. On ne saurait concevoir combien l'esprit d'un homme se développe grandement et se perfectionne, et combien l'oraison véritable, suivie et continue, lui donne de la clarté[4]. »

4. Les oraisons les plus simples sont les meilleures. La simplicité est critère de vérité parce qu'il est signe d'unité. Le P. Libermann écrivait à M. Collin : « L'oraison, voilà une grande affaire, mais une

1. *E.S.*, 211-212. *Complément des instructions sur l'oraison.*
2. *E.S.*, 104-107. *Instructions sur l'oraison*, quatrième instruction : Fruits de l'oraison.
3. Les rapports de la vie spirituelle et du caractère sont étudiés dans les chapitres IV et V.
4. Le Dr Alexis CARREL, dans son essai sur *La Prière*, Plon, 1944, s'est attaché à analyser cette influence.

affaire bien simple. Il faut donc que vous rendiez votre méthode d'oraison la plus simple possible[1]. » A un séminariste, il donnait cette assurance : « Il y a différence d'oraison selon les différents états. Si vous preniez un peu plus de confiance, cela reviendrait bien vite. Quand vous ne pouvez pas faire votre oraison comme vous le désireriez, vous devez vous contenter d'un petit retour vers Notre-Seigneur à différents intervalles, d'une élévation d'âme, d'un regard simple, d'un repos devant lui, d'un désir de vivre pour lui, ou de n'importe quel autre mouvement de votre âme vers lui. Des mouvements de ce genre produits *avec simplicité*, sans effort ni contention de l'âme à Dieu dans son état pénible, soumission humble et volontaire, et accompagnés de la disposition de soumission, *voilà une excellente oraison*, infiniment meilleure que vos plus belles oraisons d'Issy, qui n'avaient pas autant de réalité et de substance. Contentez-vous d'être ce que vous êtes, tant qu'il plaira à Dieu de vous laisser tel[2]. » Il est deux moments dans l'évolution de la vie spirituelle : le premier, le moment de la méthode, de l'activité personnelle, des techniques et le second, le moment de la simplicité, de l'activité de Dieu, de la mystique.

5. Bien que le P. Libermann condamne le psychologisme et l'introspection, il permet que le sujet s'interroge sur la valeur de l'oraison, tout en évitant, dans cet examen, « la vaine sécurité et l'inquiète incertitude ». Qu'il prenne tous les moyens pour améliorer son oraison! *Corruptio optimi pessima.* « Il est facile de passer de l'absence de la sensibilité à l'insouciance, de l'impossibilité de s'appliquer à la paresse et à la nonchalance, du repos de l'âme qui évite la contention à l'assoupissement et à l'inaction[3]. »

1. *L.S.*, III, 462 et *N.D.*, VII, 37-38. Lettre du 29 janvier 1845 à M. Collin.
2. *L.S.*, III, 478-479 et *N.D.*, VII, 205. Lettre du 12 juin 1845 à un séminariste. C'est nous qui soulignons.
3. *E.S.*, 531. *Instructions aux missionnaires*, ch. v : De l'union de l'âme à Dieu, a. II, par. III : Différentes espèces d'oraison.

Chapitre VIII

SAINTETÉ ET PERFECTION

« Étant doucement, paisiblement
et solidement appliqué à Dieu seul... »
L.S., II, 334.

Lettre de 1839 à un séminariste.

L'abnégation et l'oraison sont les deux voies qui conduisent normalement, rapidement et infailliblement l'âme à la perfection et à la sainteté. Toute l'expérience religieuse du P. Libermann et toute sa doctrine spirituelle se développent selon cet axe et rayonnent autour de ce centre. Nous étudierons, dans ce chapitre, sa conception de la sainteté et de la perfection. La sainteté a une signification théologique et métaphysique ; la perfection est la réalisation, toujours relative, dans notre psychisme, de cette sainteté normative. Nous verrons comment, selon lui, la vraie sainteté et la solide perfection ne sont acquises que par la constitution d'états psychologico-spirituels qui confèrent à l'âme une structure nouvelle et lui garantissent, par la stabilité, la fidélité. Le texte que nous avons choisi entre tant d'autres, pour le mettre en tête de ce chapitre, traduit excellemment le projet du P. Libermann dans sa netteté et sa rigueur (appliqué à Dieu seul), le climat dans lequel il s'actualise (doucement et paisiblement), et l'état auquel l'âme peut et doit parvenir (solidement).

I. *La sainteté*

> « Cette sainteté ne sera pas selon vos idées, mais selon les idées de Dieu, ses desseins sur votre âme. »
> *L.S.*, III, 378.
>
> *Lettre du 8 mars 1844 à M. Collin.*

Nous pouvons poser au P. Libermann trois questions : quelle est la théologie de la sainteté? Quelle est sa psychologie? Quelle est sa dialectique? Ses écrits nous répondront.

I. THÉOLOGIE DE LA SAINTETÉ

> « La sainteté est la vie, mais la vie de Dieu en Notre-Seigneur Jésus-Christ et par Notre-Seigneur Jésus-Christ en nous... »
> *E.S.*, 383.
>
> *Instructions aux missionnaires.*

L'intention de Dieu en créant l'homme est qu'il parvienne à la sainteté. Cette sainteté, il n'appartient pas à l'homme d'en imaginer la formule, d'en prescrire les lois, d'en prévoir le rythme, d'en modifier les structures. La sainteté de l'homme est la sainteté que Dieu a prévue, a voulue. L'homme n'a pas à inventer son chemin ; il a à prendre les chemins de Dieu, à suivre ses sentiers, à retrouver ses pistes. Si la loi fondamentale de la vie humaine est la dépendance, la loi fondamentale de la sainteté est la perfection de la dépendance. « Cette sainteté ne sera pas selon vos idées, écrit le P. Libermann à M. Collin, mais selon les idées de Dieu, ses desseins sur votre âme. Vous vous formez une idée de la sainteté que Dieu demande de vous, et si cela ne réussit pas selon vos vues, vous êtes en peine. Mais vous vous trompez, mon cher ; ce n'est pas cette idée qui doit être réalisée : vous aurez beau vous débattre et vous tourmenter,

vous ne viendrez jamais à bout d'agir selon vos vues[1]. » Ce n'est pas une sainteté imaginée et imaginaire mais la sainteté de Jésus que nous avons à rechercher. « Soyez donc saints, comme Jésus est saint, c'est-à-dire, ayez en vos âmes la sainteté de Jésus même... Il est bien facile de se former un projet de sainteté dans l'imagination ; mais cela n'est rien, et n'est point fait pour vous. Pas de ces idées de piété imaginaire ; une sainteté véritable, fondée sur le renoncement le plus parfait... [2] » C'est Dieu qui dessine dans sa prédestination le plan général et individuel de sainteté, d'où l'uniformité substantielle, les variétés accidentelles de cette même sainteté. Aussi toute la tâche de l'homme n'est-elle pas de créer, en inventant, sa sainteté, mais de la découvrir, en explorant les intentions de Dieu, telles qu'elles se manifestent intérieurement par les impulsions de la grâce et les appels du Saint-Esprit et extérieurement par les circonstances ? Le modèle à imiter n'est pas un saint quel qu'il soit mais le Saint qu'est Jésus. M. de la Brunière vient d'être promu à l'épiscopat. Il éprouve une souveraine répugnance à accepter cette charge dont il se juge indigne. Le P. Libermann lui demande de se soumettre, dans une indifférence complète, à la volonté de Dieu et répond aux objections que le malheureux élu avance pour se dérober : son incapacité, ses imperfections, son indignité, son manque d'attrait. Il bouleverse un dernier argument qu'il invoquait et auquel il attribuait une force particulière, l'exemple des saints. « N'imitez pas les saints qui ont refusé les dignités, votre position n'est pas la même que la leur ; ce qui, dans telle circonstance, a été éminente vertu chez eux, pourrait devenir dans telle autre, chez vous, une faute énorme. D'ailleurs, il faut difficilement se proposer l'imitation des saints parce que le principe de l'acte en fait toute la vertu ; en imitant un acte d'un saint, nous faisons quelquefois par un principe défectueux ce qu'ils ont fait par un principe de sainteté[3]. » Le saint n'est pas médiateur de sainteté à titre de modèle à reproduire mais il est un appel et un intercesseur. La sainteté est strictement individuelle : chacun reçoit sa mission et les grâces pour la remplir ; il est pourvu d'un caractère spécial et se trouve engagé dans une situation historique particulière. L'histoire des âmes ne se répète pas.

La sainteté véritable — qui n'est pas notre sainteté, celle que nous rêvons, désirons, voulons, échafaudons, — est l'accomplissement en nous et par nous de la volonté de Dieu. « Il faut, écrit-il à son frère Samson, que notre volonté soit fixée en Dieu seul, que nous

1. *L.S.*, III, 378 et *N.D.*, VI, 100. Lettre du 8 mars 1844 à M. Collin. Légère variante : *ne sera plus* (dans *L.S.*) *et ne sera pas* (dans *N.D.*).

2. *L.S.*, II, 21-23. Lettre du 14 juillet 1838 à M. Leray.

3. *L.S.*, III, 551 et *N.D.*, VIII, p. X. Lettre de 1844 à M. de la Brunière. Ce dernier avait été promu au siège titulaire de Tréminthas le 2 mars 1844.

voulions uniquement Dieu seul et ce qu'il veut, et rien autre chose. Il faut que notre volonté n'ait d'existence qu'en la volonté de Dieu. Méditez bien cela, et vous trouverez des trésors de grâces [1]. » Cette volonté de Dieu s'est manifestée dans l'histoire par l'Incarnation dont le but est la divinisation de l'humanité. C'est en termes de vie et dans le prolongement de l'Incarnation que le P. Libermann pense la sainteté. « La sainteté est la vie, mais la vie de Dieu en Notre-Seigneur Jésus-Christ et par Notre-Seigneur Jésus-Christ en nous... L'homme a, lui aussi, sa vie, mais cette vie est ténèbres, lorsqu'elle est séparée de la vie de Dieu en Notre-Seigneur Jésus-Christ... Quand elle a cette vie divine en elle, elle est illuminée, et cette lumière est la sainteté de Jésus-Christ, qui la sanctifie et la vivifie en Dieu son Père... [2] » L'évolution de la sainteté ne consiste que dans les progrès de cette vie du Christ. « ...Avoir plus de sainteté, c'est-à-dire un plus grand développement et une plus grande étendue de la vie de Jésus en lui (dans ce saint) et dans ses œuvres, ce qui est presque synonyme d'un plus grand développement et d'une plus grande étendue d'amour, qui est le résultat essentiel et le plus parfait de la grâce sanctifiante [3]. » « Toute notre sainteté consiste dans la grâce sanctifiante, qui tend sans cesse à se développer dans notre âme et à s'emparer de toutes ses puissances et de ses opérations ; plus elle s'en empare, plus nous sommes saints. De là, tout ce que nous avons à faire, c'est de favoriser ce développement en retranchant ce qui s'y oppose... [4] » Pour être fidèle au mouvement de la grâce et à son esprit, pour vivre de la grâce chrétienne et selon l'esprit chrétien, la règle est l'Évangile dans son intégrité et sa pureté. La sainteté *chrétienne* ne peut être que de signification *évangélique*. « Il ne s'agit pas d'avoir quelques mouvements de zèle pour les autres et d'éprouver quelques sentiments de piété, d'être régulier, aimable et gai ; il faut être des saints, *pratiquer la plus grande perfection de l'Évangile*, se renoncer en toutes choses, ne chercher que Dieu seul, ne vivre que pour lui et en lui [5]... » Assurément, le P. Libermann est un restaurateur, au cœur du XIXe siècle, avant sainte Thérèse de Lisieux et le Père de Foucauld, de l'esprit évangélique. Bien que l'Évangile soit une doctrine de perfection, il peut être vécu à des niveaux différents d'intériorisation et c'est pourquoi le P. Libermann parle de la perfection de l'Évangile. Évangile de perfection et perfection de l'Évangile ouvrent deux perspectives différentes, celle des chrétiens et celle des saints.

1. *L.S.*, I, 120. Lettre du 13 décembre 1835 à Samson Libermann.
2. *E.S.*, 383. *Instructions aux Missionnaires*, ch. II : De la vie de sainteté.
3. *E.S.*, 80. *Instructions sur la vie spirituelle*, cinquième instruction.
4. *E.S.*, 82. *Instructions sur la vie spirituelle*, cinquième instruction.
5. *N.D.*, I, 219. Lettre du 11 septembre 1835 à M. Liévin. C'est nous qui soulignons.

II. PSYCHOLOGIE DE LA SAINTETÉ

« ...Stabilité qui consiste dans une certaine solidité intérieure en laquelle résident la fidélité et la véritable vertu. »

L.S., II, 273.

Lettre du 7 juillet 1839 à un séminariste.

A ces caractères théologiques de la sainteté chrétienne s'ajoutent des caractères psychologiques, spiritualité, intériorité et stabilité, caractères qui ne sont que l'explicitation des affirmations de Jésus. La sainteté est d'abord intérieure et spirituelle ; elle ne peut être intérieure que parce qu'elle est spirituelle. Elle suppose l'acte immanent de l'esprit de l'homme par lequel il s'unit à Dieu qui est Esprit. C'est l'enseignement de Jésus à la Samaritaine. « La sainteté et la perfection ne résident pas dans les pratiques extérieures, mais dans l'acte intérieur de l'âme, puisque nos rapports avec notre Dieu sont spirituels, et qu'il nous a créés spirituels uniquement pour que nous puissions nous mettre en rapport avec lui. C'est pourquoi saint Paul parle avec tant de force contre ceux qui voulaient la pratique de la Loi ; il montre que jamais acte extérieur ne fut agréable à Dieu autrement que par la foi, c'est-à-dire par l'acte intérieur, lequel étant fait pour Dieu, met l'âme en rapport avec lui. Cet acte est un acte de foi animée par l'espérance et la charité, car c'est de celle-là que parle l'apôtre. C'est encore ce que Notre-Seigneur Jésus-Christ veut signifier lorsqu'il dit : *in spiritu et veritate oportet adorare*, il faut adorer en esprit et en vérité. L'adoration, qui est le devoir de servitude que nous rendons au Créateur, doit être faite spirituellement par l'opération intérieure de l'âme qui, par là, se met en rapport d'union avec son Créateur et agit en vérité[1]. » Le P. Libermann rejette le formalisme juif pour rejoindre le courant spiritualiste des prophètes et de saint Paul. Comme ce dernier, il

1. *E.S.*, 11-12. *Instructions sur la vie spirituelle*, deuxième instruction. *C.S.J.*, ch. IV, pp. 138-147.

Nous lisons dans la *Glose*, au sujet de l'humilité : « Les pratiques extérieures d'humilité, dont les saints nous ont donné l'exemple, sont un moyen excellent pour parvenir à l'humilité ; mais il faut bien remarquer qu'il ne s'agit pas, ici, des pratiques et actions extraordinaires que plusieurs saints ont faites : on ne doit pas faire ces choses sans y être poussé par un mouvement du Saint-Esprit, et, si on le fait de son propre jugement, il est impossible de le faire sans amour-propre. »

comprend la loi, non dans une perspective moraliste, ensemble de préceptes positifs et négatifs, mais dans une perspective mystique, l'orientation de l'âme par l'amour dans le sens de la volonté de Dieu telle qu'elle s'est manifestée. Aussi ne nous étonnons pas qu'il stigmatise l'orgueil, comme le plus redoutable obstacle à la sainteté. L'exemple historique des Pharisiens est, sur ce point, révélateur. L'orgueil s'insinue dans l'esprit et, malgré cette perversion radicale, prétend créer, dans le mensonge ou l'illusion, la pseudo-sainteté formaliste qui n'est que l'observation de la lettre vidée de son esprit. « C'est cette passion (la recherche de sa propre excellence) qui influe le plus dans nos âmes et y reste le plus enracinée, et cela pour trois raisons : 1° ce vice a été le principe de notre mal et, par conséquent, c'est notre principal héritage de nos premiers parents ; 2° ce vice est purement spirituel et, par suite, plus inhérent à l'âme, plus conforme que les autres vices à sa nature qui est spirituelle ; 3° il lui est plus intime, parce qu'il a nous-mêmes pour objet, tandis que les deux autres ont pour objet une chose qui n'est pas nous [1]... »

Le second caractère de la sainteté est la stabilité de l'âme dans la pratique du bien, la fermeté dans son adhésion à Dieu. La fidélité dans l'amour construit cette solidité intérieure qui substitue à une succession d'actes un état définitif de ferveur. « Notre-Seigneur se complaît en vous ; vivez dans l'amour et la ferveur devant lui. Je vous dis en vérité, mon très cher, que ma joie est extrême dans la pensée et l'espérance où je suis que notre bon Maître vous attirera parfaitement et vous prendra dans *l'intimité et la stabilité* de sa divine sainteté et de son amour. Soyez fidèle, mon très cher, à toute la grande miséricorde avec laquelle il agit à votre égard. Entrez doucement dans cette voie simple, mais vraiment sainte, d'un abandon doux, plein d'amour et de confiance en sa divine bonté. Soutenez-vous et persévérez dans cette manière d'agir devant Dieu et vous verrez de plus en plus la lumière de la grâce descendre dans votre âme ; vous sentirez croître vos forces et vous entrerez peu à peu dans *un état stable et uniforme;* et c'est là seulement que réside *la vertu solide et la véritable perfection* [2]. » Relevons, dans ce texte, la connexion de l'intimité et de la stabilité. L'instabilité de l'expérience religieuse des âmes provient du caractère superficiel de leur amour de Dieu. Est intérieur ce qui est spirituel ; est intime ce qui est intérieur ; est stable ce qui est intime. La fidélité qui édifie la stabilité est tissée de patience intérieure et extérieure. C'est l'idée qui se dégage de ce texte où jouent, dans une belle symphonie, ces vertus

1. *E.S.*, 28. *Instructions sur la vie spirituelle*, troisième instruction.
2. *N.D.*, I, 406. Lettre du 13 mai 1839 à M. de Conny. C'est nous qui soulignons.

catégoriales. « Cette patience établit notre âme dans une certaine stabilité devant Dieu, stabilité qui consiste dans une certaine solidité intérieure en laquelle résident la fidélité et la véritable vertu[1]. »

III. SAINTETÉ ET VIE VICTIMALE

« Donnez-vous à Dieu comme une victime immolée en holocauste, brûlée et consumée pour sa gloire dans son divin amour. »

N.D., XIII, 375.

Lettre du 18 novembre 1851 à Marie Libermann.

La sainteté implique-t-elle, sinon le martyre, du moins le désir du martyre? Cette question pouvait se poser dans une Congrégation missionnaire à ses débuts où régnait une ferveur contagieuse. Le P. Libermann consacre une longue lettre à ce sujet et traite des rapports de ce désir avec la sainteté. Le désir pratique et effectif du martyre est un don de Dieu qu'il donne à qui il lui plaît et qui ne correspond pas nécessairement au degré de sainteté d'une âme. Le désir du martyre n'est pas dans l'essence de la vie de Jésus dans nos âmes. Jésus, s'il n'avait pas été crucifié, n'eût été ni moins saint ni moins parfait. « L'essence de la sainteté ne consiste pas dans le martyre, et par conséquent elle ne consiste pas non plus dans le désir du martyre... » Le martyre n'est pas de l'essence de l'amour divin : « ...Occupez-vous de l'essentiel de la sainteté, de vous renoncer et de vous unir de plus en plus à votre adorable amour qui s'est fait martyre (sic) pour vous, et qui peut-être ne vous accordera pas la grâce de l'être pour lui ; et, s'il lui plaît de vous l'accorder, vous ne devez en être occupé qu'autant qu'il vous en occupe lui-même, sans autre participation de votre part que de vous laisser doucement et humblement entraîner à sa divine impression[2]. » Le désir du martyre est-il sanctifiant? Il peut servir à augmenter la ferveur mais cette ferveur est factice ; c'est un moyen extérieur de perfection et ce sont les moyens internes qui doivent être préférés. Cette solution est rigoureusement conforme à l'ensemble de la doctrine liber-

1. *L.S.*, II, 273. Lettre du 7 juillet 1839 à un séminariste.
2. *N.D.*, III, 93-98 ; surtout 96-97. Lettre de janvier 1842 à M. Dupont.

mannienne : primat de la passivité, élimination de tout élément extraordinaire, recherche d'une sainteté avant tout intérieure. Cependant comment concilier cette position avec l'aspiration de ce mystique à la vie victimale et la fonction victimale qu'il reconnaît à la souffrance rédemptrice ? « Tenez-vous sans cesse disposé à être comme une victime devant ce sacrificateur[1]. »

C'est dans l'univers de la Rédemption que le P. Libermann vivait et introduisait les siens, en leur rappelant la nécessité d'une intime participation à la Croix mais nous ajoutons, en qualité de victimes. Pour lui, le Nouveau Testament se profile dans le cadre et les horizons du Lévitique. La Croix est l'Échelle de Jacob, chemin le plus court et le plus droit pour conduire les hommes au ciel[2]. Elle entre comme facteur essentiel et irremplaçable dans le développement de l'amour divin. Il écrit au P. Bouchet : « Il faut souffrir et être brisé pour le divin amour : ce n'est que par là qu'il croît véritablement. Estimez-vous heureux d'avoir à souffrir ; offrez-vous comme une victime devant Jésus...[3] » A M. Collin : « Il vous immole, il vous sacrifie, il pénètre jusqu'à la moelle de vos os, ...pour la déchirer et la briser, afin de vous sacrifier plus complètement à sa gloire[4]. » La finalité victimale est la gloire de l'homme autant que la gloire de Dieu, car la gloire de l'homme consiste à aller jusqu'au bout de sa condition de créature, c'est-à-dire de sa dépendance. « La plus grande gloire consiste dans l'immolation la plus parfaite[5]. » C'est le programme qu'il trace à ses fils, prêtres et missionnaires ; il ne parle pas un langage différent à sa nièce, Marie. « Donnez-vous à lui (Dieu) comme une victime immolée en holocauste, brûlée et consumée pour sa gloire dans son divin amour[6]. » Il interprète donc les exigences de l'expérience chrétienne dans sa pureté. Cette vie victimale n'est pas sanctionnée par un vœu spécial et elle ne s'exprime pas dans des pratiques afflictives ; elle est l'aspect crucifiant de la consécration à Dieu scellée au baptême. Il est une nuance importante qu'il faut ajouter. Si le chrétien doit se livrer à Dieu dans l'attitude oblative de la victime, c'est pour accomplir le bon plaisir de Dieu — thème paulinien de l'Épître aux Hébreux — c'est-à-dire pour présenter à Dieu un amour qui soit totalement oublieux de lui-même. « Livrez-vous entièrement à tout son divin bon plaisir, pour être employée à travailler, ou pour être immolée, sacrifiée et anéantie à sa très grande gloire[7]. » « Soyez des victimes immolées

1. *L.S.*, II, 570 et *N.D.*, III, 54. Lettre du 12 novembre 1841 à M. Dupont.
2. *N.D.*, VIII, 205. Lettre du 3 août 1846 à M. Blanpin.
3. *N.D.*, IV, 12. Lettre du 5 août 1842 à Maurice Bouchet.
4. *L.S.*, III, 222 et *N.D.*, IV, 147. Lettre du 19 mars 1843 à M. Collin.
5. *C.S.J.*, ch. XII, 704.
6. *N.D.*, XIII, 375. Lettre du 18 novembre 1851 à Marie Libermann.
7. *L.S.*, III, 263-264 et *N.D.*, IV, 252. Lettre du 25 juin 1843 à Mlle Louise Woille.

à sa gloire. Dévouez-vous, livrez-vous entièrement à sa discrétion, afin qu'il fasse de vous, en vous et par vous toute l'étendue de son bon plaisir [1]. » Dans son acte d'offrande, la victime doit être pleinement consentante ; elle ne s'appartient plus. « Souvenez-vous toujours que vous devez être une victime immolée à la gloire de Dieu. Une victime ne se fâche pas, une victime ne s'impatiente pas... une victime ne se décourage pas [2] » ; elle est dans la vérité de la passivité. « Nous sommes des victimes, tenons-nous pieds et poings liés sur l'autel de la croix, et laissons-nous immoler... [3] » ; enfin et surtout, la victime doit être une victime d'amour. « C'est une œuvre (la Mission de Guinée) qui demande des victimes et des victimes d'amour [4]. » L'homme n'est pas le jouet d'une justice divine vindicative inexorable ; il entre volontairement, par un acte de parfaite liberté, dans un plan d'amour rédempteur qu'implique, au nom de l'amour, des exigences de justice et un tribut de souffrances. La justice est intégrée dans l'amour ; elle sauvegarde les droits imprescriptibles de Dieu.

La Croix, instrument de l'amour divin, lié à son développement, est inséparable de la vie apostolique dont elle assure l'efficacité surnaturelle. Pour le P. Libermann, c'est d'abord une vérité de foi que les âmes se sauvent par la Croix [5]. Il l'inscrit dans sa *Règle provisoire :* « Lorsqu'ils (les missionnaires) n'auront pas de croix, de privations et d'humiliations, loin d'en être contents, ils craindront plutôt de ne pas être de vrais apôtres [6]. » Il l'affirme dans la Préface à ses *Instructions aux Missionnaires :* « Nous devons tous nous considérer comme des victimes dévouées, par la volonté toute miséricordieuse de Dieu, au travail, à la douleur, à l'épuisement et à la mort, pour sa gloire et le salut des âmes [7]. » Il grave cette vérité première dans l'esprit de ses missionnaires : « Il faut vous estimer comme des victimes choisies de Notre-Seigneur pour être sacrifiées à la très grande gloire de son Père céleste [8]. » Cette vérité de foi devenait une vérité d'expérience ; ce principe s'identifiait à une méthode. L'expérience des Missions, de celles d'Australie et de Guinée, lui prouve que telle était bien la loi providentielle de la

1. *L.S.*, IV, 306 et *N.D.*, VIII, 151. Lettre du 9 mai 1846 à la Communauté de Gorée et de Dakar.
2. *N.D.*, VI, 456. Lettre du 27 novembre 1844 à M. Lossedat.
3. *N.D.*, IX, 114. Lettre du 11 avril 1847 à M. Germainville.
4. *N.D.*, X, 14. Lettre du 15 janvier 1848 à la Communauté de Dakar.
N.D., IX, 352. Lettre du 22 novembre 1847 à Mgr Truffet. « ... Et vous-même, vous serez une victime d'amour immolée à Jésus par Marie... »
5. *N.D.*, IV, 367. Lettre du 28 septembre 1843 à la Supérieure de Castres. « On ne sauve pas les âmes sans être crucifié. »
6. *N.D.*, II, 293. *Règle provisoire*, 2e p., ch. IX, a. XIV.
7. *N.D.*, XIII, 405. *Instructions aux missionnaires*, lettre d'envoi.
8. *L.S.*, III, 201-202 et *N.D.*, IV, 107. Lettre du 12 février 1843 à MM. Lossedat et Thévaux.

germination de la grâce, la condition de la plantation de l'Église et de l'extension du Royaume de Dieu. « Soyez bien sûrs que toutes les fois que nous entreprendrons une œuvre, Dieu demandera des victimes. Heureux ceux qu'il daignera agréer! Heureux aussi ceux qui viendront ensuite sur leurs traces pour recueillir les fruits de leurs sacrifices[1]. » Racontant les épreuves des missionnaires d'Afrique, le sacrifice de sept d'entre eux, il tire cette conclusion : « Ils y ont été envoyés pour être immolés pour le salut de ce pays[2]. » A la mort de Mgr Truffet, il adresse un message à la Communauté de Dakar dont voici le passage le plus émouvant : « Quand j'ai reçu cette nouvelle, je me suis prosterné devant lui (Dieu), et je me suis offert, moi avec tous les membres de notre chère Congrégation, pour être des victimes d'amour pour le salut de la pauvre Afrique. Unissez-vous avec moi ; livrons-nous entre les mains de notre divin Maître qui s'est immolé pour tous. Immolons-nous avec une grande plénitude de son divin amour. Oui, chers frères, s'il veut nous sacrifier tous à sa gloire, qu'il le fasse! Heureux si notre sacrifice lui est agréable[3]! » Dans une lettre à Mgr Kobès, il rapportait cette réflexion de M. Chevalier : « La mission de Guinée n'est rien autre chose pour le moment qu'une oblation de victimes à Dieu pour la conversion de l'Afrique. Il ne faut aller là que pour souffrir et mourir[4]. »

Le P. Libermann ne parlait avec cette conviction de l'oblation victimale que parce qu'il en était la vivante incarnation. Son existence avait été tissée d'épreuves qui l'avaient sanctifié - « les plus sanctifiantes sont celles qui nous viennent indépendamment de notre volonté[5] » — mais qui l'avaient brisé car il était très vulnérable à la souffrance et son cœur était d'une extrême sensibilité[6]. Il s'est offert en victime pour l'Afrique[7] ; il avait l'âme déchirée de l'immolation de ses fils. A la mort du P. Toulouze, il écrit à M. Guilmin : « Il est heureux, ce bon confrère, d'avoir pu sacrifier sa vie pour le salut des âmes. C'est moi qui souffre le plus de tous ces malheurs[8]. Ce sont probablement mes péchés qui les causent ; aussi j'en suis triste jusqu'à la mort et je voudrais être immolé pour vous tous[9]. » Il agonisait de ne pouvoir offrir effectivement sa vie sur les côtes meurtrières d'Afrique. Dès les premières lignes de la Préface de

1. *L.S*, IV, 323-324 et *N D.*, VIII, 191. Lettre du 9 juillet 1846 à M. J. Schwindenhammer.
2. *L.S.*, IV, 144 et *N.D.*, VI, 375. Lettre du 16 octobre 1844 à M. F. Le Vavasseur.
3. *L.S.*, IV, 496 et *N.D.*, X, 13. Lettre du 15 janvier 1848 à la Communauté de Dakar.
4. *N.D.*, XIII, 226. Lettre du 16 juillet 1851 à Mgr Kobès.
5. *L.S.*, III, 620 et *N.D.*, X, 188. Lettre du 17 mai 1848 à Sœur Aurélie.
6. *N.D.*, XIII, 370. Lettre du 8 novembre 1851 à Mme Delaplace. « ... Les sacrifices qui lui (à Jésus) sont les plus chers, ce sont les sacrifices du cœur. »
7. *L.S.*, IV, 496 et *N.D.*, X, 13. Lettre du 15 janvier 1848 à la Communauté de Dakar.
8. *N.D.*, XIII, 289. Lettre du 12 septembre 1851 à M. Guilmin.
9. *N.D.*, XIII, 289. Lettre du 12 septembre 1851 à M. Guilmin.

l'Instruction aux Missionnaires, il livre le secret de son âme : « J ai honte, très grande honte, de vous parler de perfection, moi qui ne fais rien, à vous qui vous immolez sans cesse à la gloire de notre Dieu et pour le salut des âmes, moi que le divin Maître trouve indigne de participer à ses glorieuses douleurs, à vous qui ne vivez que de souffrances [1] ! » Une réflexion qu'il fit au P. Delaplace révèle toute sa pensée sur la vraie signification de la vie victimale et, dans cette déclaration, humilité et vérité sont réconciliées. « C'était en 1849 ou 1850, on parlait beaucoup de se faire victime réparatrice, mais il me semblait que quand Dieu veut une victime, il l'immole lui-même. J'en parlai au Vénérable Père Libermann qui était malade et couché. Il me répondit : 'Ce n'est pas nécessaire et il y a beaucoup de victimes, qui n'en ont pas fait profession.' Et le Père d'ajouter : 'Soyons victimes sans le dire et sans le paraître [2].' »

Au terme de cette longue analyse, nous comprenons mieux comment, pour le P. Libermann, la sainteté est la perfection de la vertu de religion. La dépendance s'exprime dans l'adoration et l'adoration implique, dans sa logique interne, l'immolation qui n'est que l'anéantissement de soi pour la gloire de Dieu. L'âme de l'adoration et de l'immolation est l'amour : promouvoir la gloire de Dieu dans l'oubli absolu de soi. Sainteté et sacrifice s'appellent, s'unissent, s'identifient : ne sont-ils pas deux aspects de la consécration à Dieu ?

IV. FINALITÉ DE LA SAINTETÉ

> « La gloire, répandue sur la créature dans l'accomplissement des desseins de Dieu, consiste principalement dans le règne de Dieu en elle. »
> *C.S.J.*, ch. XII, 704.

La sainteté, telle que le P. Libermann la définit, théologiquement et psychologiquement, dans les éléments métaphysiques qui la constituent, dans les actes et les sentiments qui l'actualisent, est biblique et évangélique. Être saint, c'est participer à la sainteté de Dieu (perspective de l'Ancien Testament) ; être saint, c'est participer à la sainteté de Jésus, être animé de ses intentions, reproduire ses états, imiter ses vertus (perspective du Nouveau Testament). La

1. *N.D.*, XIII, 403. *Inst ructions aux missionnaires*, lettre d'envoi.
2. R. PIACENTINI, *Un esclave de la divine Majesté, François Delaplace*, p. 265.

sainteté chrétienne est de structure personnelle : elle est contemplation, amour, service d'une Personne, la Personne de Jésus.

« Ah! que je voudrais que tous mes chers confrères sentissent aussi vivement que je le sens, le besoin de la sainteté dans un missionnaire d'Afrique. Soyez donc saint comme Jésus est saint ; c'est le seul et unique moyen de racheter, de sanctifier les âmes.

» Que l'esprit de Jésus anime tous vos actes, qu'il forme tous les sentiments de votre âme, qu'il amortisse et modère tous les entraînements de vivacité de l'esprit, tous les sentiments durs ou raides du cœur, en un mot tout ce qu'il y a de passionné et de déréglé dans l'âme ; qu'il domine toutes vos impressions, qu'il dirige et conduise tous les mouvements de votre âme. Qu'il communique à votre cœur la douceur et l'humilité dont le divin Maître nous a donné l'exemple. Oh! que cette douceur et humilité de cœur sont importantes et que peu d'hommes la possèdent. Ces deux précieuses vertus, fruit immédiat du véritable et parfait amour, exigent une abnégation intérieure bien parfaite et une grande docilité et soumission à Dieu [1]. »

La sainteté n'a pas pour but premier ni essentiel l'épanouissement de l'homme, elle est au service de la gloire de Dieu. Cet épanouissement que l'on constate chez les saints est l'effet et la conséquence de la sainteté, ce n'est ni son essence ni sa fin. C'est pourtant une intention que Dieu poursuit, car dans les plans de sa sagesse infinie, l'homme ne travaille jamais si efficacement pour lui que lorsqu'il œuvre pour Dieu. Cette conception théocentrique de la sainteté éclate dans ce paragraphe : « Soutenez-vous dans une volonté ferme, stable et persévérante d'aimer et de servir Dieu de toute votre âme, et d'avancer dans la perfection pour l'unique amour de Dieu seul. Soyez constant dans ce désir, et tâchez toujours d'y faire le plus possible abstraction de vous-même. *Vous ne devez pas aimer la perfection pour vous et en vue de vous, mais dans la pure et unique dilection de Dieu seul, pour lui plaire et faire sa divine volonté* [2]. »

Reprenant le thème salésien de l'*Introduction à la vie dévote*, le P. Libermann qui encouragea toujours la vie religieuse, ne voit pas dans la sainteté la loi d'un état de vie particulier mais la considère comme une exigence de la vie chrétienne. Il apparaît comme le théoricien de la sainteté dans le monde, de la sainteté des laïcs. Sa nièce et filleule Marie hésite sur sa vocation et le consulte ; quelle

1. *L.S.*, IV, 658-659 et *N.D.*, XIII, 144. Lettre du 8 mai 1851 à M. Lairé.
C.S.J., ch. VI, 276. « La perfection d'une âme consiste à avoir la vie de Notre-Seigneur, et plus cette vie est parfaite dans une âme, plus cette âme est élevée en sainteté. » — L'âme est « environnée de Notre-Seigneur, enfermée en Notre-Seigneur » (277). — « Cette existence de Notre-Seigneur en nous est une existence vivante et vivifiante... » (278).

2. *L.S.*, II, 219. Lettre du 29 mars 1839 à M. Richaud. Le passage est souligné dans le texte.

que soit son orientation, sa vocation à la sainteté est certaine. « Allons donc, ma petite mondaine, restez au milieu du monde, mais soyez-y non une petite, mais une grande sainte ; soyez un lys au milieu des épines. Marie votre bonne Mère a bien vécu, elle aussi, au milieu du monde. N'ayez donc aucune inquiétude, soyez bonne comme Marie a été bonne. La vie religieuse est sans doute faite pour faciliter l'acquisition des vertus ; mais une vie sainte au milieu du monde n'est pas sans mérite non plus. Il y aura bien des personnes qui vivent au milieu du monde, qui, au grand jour du jugement, dépasseront un grand nombre d'âmes formées dans les couvents [1]. » Ce conseil est donné en 1848 : la conviction du P. Libermann est faite et son expérience est riche. *Une grande sainte...* Ce sera le projet magnanime de Thérèse de Lisieux. Ne favorise-t-on pas l'ambition ? Plusieurs fois, le P. Libermann a étudié la fonction de l'ambition dans la genèse de la sainteté et il n'a pu admettre qu'un moyen immoral fût employé pour l'obtention d'une fin bonne : le surnaturel par le surnaturel et pour le surnaturel [2]. Il entend, en proposant à l'existant, le seul but réel qui le justifie et qui soit sa raison d'être, dilater les âmes et demander à la personnalité de déployer ses dimensions transcendantes. Et le monde a besoin de saints. Plutôt que des ilôts de sainteté, repliés sur eux-mêmes, — indispensables comme citadelles, foyers de rayonnement et refuges — la vision exaltante s'offrait au P. Libermann d'une sainteté éminente, répandue, contagieuse et attirante. Les saints sont suscités dans le temps et l'espace pour transformer le monde, en prolongeant les effets visibles et invisibles de l'Incarnation, en coopérant, par les mécanismes du Corps mystique, à la Rédemption ; ils propagent, par leur présence, l'incendie de la charité divine — saints incendiaires [3]. Le saint se sanctifie pour Dieu et pour les autres. Il est un propagateur de sainteté, un diffuseur de vie. « Les saints sont envoyés par Notre-Seigneur pour faire des saints [4]. »

1. *L.S.*, III, 599 et *N.D.*, X, 49. Lettre du 1er février 1848 à Marie Libermann.

2. Nous relevons deux passages de la *Glose* relatifs à ce problème.

a) « On a dit que l'ambition était une bonne disposition pour devenir un saint : cela est faux, car ce qui est mauvais ne peut jamais disposer à la vertu ; on peut dire, seulement, que la force du caractère, qui se trouve généralement dans ces personnes ambitieuses, fait que ces personnes ont un obstacle de moins à vaincre, pour acquérir la perfection. »

b) « Il (le prêtre) ne doit pas se servir de la vanité d'une personne, comme d'un moyen humain pour la relever ; cela est mauvais, a des effets funestes et ne produit rien de solide : celui qui aura été ainsi relevé, retombera dans son découragement ; les consolations spirituelles sont bien autrement solides. »

3. *E.S.*, 494. *Instructions aux missionnaires*, ch. v, a. I.

4. *L.S.*, II, 73. Lettre du 22 août 1838 à M. Grillard.

V. DIALECTIQUE DE LA SAINTETÉ

> « L'action de la grâce pénètre peu à peu dans tous les mouvements de l'âme et arrive, à la longue, à la vivifier purement et saintement dans les habitudes ordinaires de la vie. »
> *E.S.*, 412.
>
> *Instructions aux missionnaires.*

Le P. Libermann se plaît moins à des constructions rigoureuses et savantes, dont la systématisation n'étreint pas la vie, qu'à de fines et très exactes observations qui sont les conclusions d'une expérience vaste et pénétrante. Aussi a-t-on à relever dans ses écrits des remarques sur la dialectique de la sainteté, sur le développement concret de la grâce. Nous les classerons en deux catégories, soit que nous envisagions les initiatives de Dieu, ses méthodes pédagogiques dans la conquête des âmes, soit que nous analysions les réactions et les réponses des âmes à ces sollicitations.

Dieu se penche sur les âmes. Comment procède-t-il? Comment sa grâce s'insinue-t-elle dans notre structure psychologique, sensible et spirituelle? Comment progresse-t-il à l'intérieur de cet espace? Dans cette dialectique transdescendante — rapport de l'homme à Dieu, — le P. Libermann considère les zones psychiques d'investissement progressif et la dynamique de la grâce.

Il est deux moments dans la conquête, le moment des sens et le moment de l'esprit. D'abord, le moment des sens. Puisque l'âme ne vit que par les sens, « Dieu lui donne une impulsion sensible vers Dieu. » Les passions sont émues par cette perception et le degré d'intensité de cet amour divin tient à la jouissance produite par cette impression de Dieu dans les sens. Ce n'est pas par pureté d'amour qu'elle est détachée des créatures. Cet amour de Dieu, quoique imparfait, est cependant véritable. Ce sont là « les moyens ordinaires dont la divine Providence se sert pour amener les âmes à une sainteté parfaite ». Le deuxième moment est celui de la sainteté pure. Les passions naturelles se réveillent avec moins de force pourtant alors que les jouissances sensibles surnaturelles tendent à diminuer, même à s'évanouir ; le souvenir en persistera. « Les sensations se spiritualisent peu à peu » ; l'amour devient plus pur ; « l'âme acquiert une certaine fixité en Dieu ». « L'action de la grâce pénètre peu à

peu dans tous les mouvements de l'âme et arrive, à la longue, à la vivifier purement et saintement dans les habitudes ordinaires de la vie[1]. » Ce mouvement dialectique peut se résumer dans cette formule : des sens à l'esprit ; il correspond aux deux étapes de l'itinéraire personnel du P. Libermann : les joies sensibles de Saint-Sulpice sous l'invasion de Dieu, la foi pure d'Issy et de Rennes.

Quelle est la dynamique de la grâce ? Dans la dispensation de ses dons, Dieu ou bien comble avec munificence ou bien mesure et semble calculer. Dans le premier cas, la descente de la grâce peut être comparée à un torrent qui envahit le domaine de l'âme, détruit toutes les résistances, renverse les obstacles.

« On peut arriver à cette habitude de sainteté par une faveur extraordinaire de Dieu, qui la donne à l'âme d'une manière infuse, sans qu'il y ait eu travail de sa part. Mais cette infusion subite et instantanée est un fait très rare, même dans l'histoire de la vie des saints.

« On voit, il est vrai, assez souvent, surtout, à la suite d'une conversion éclatante, l'âme entrer dans une ferveur d'amour très grande, être vivement inclinée vers les choses surnaturelles, avoir en horreur les jouissances de la terre et se porter avec ardeur vers Dieu. Ceci montre les moyens puissants que la divine bonté emploie pour faire parvenir cette âme à la sainteté, mais cela n'est pas encore la sainteté. Cette effervescence passionnée de l'amour de Dieu est excellente, mais tout n'y est pas le fruit de la sève de sainteté qu'elle a reçue de Jésus. Si cette âme pouvait analyser les principes divers de son activité, ce qu'il ne serait pas opportun de faire, elle y trouverait de quoi faire une bonne part à la nature, même à la nature défectueuse, et aussi à la nature mauvaise[2]. »

La seconde méthode, plus fréquente, évoque le fleuve tranquille qui se répand sur les terres, les fertilise lentement. La coopération personnelle sous l'imprégnation divine est plus apparente.

« Le second moyen que Dieu nous donne ordinairement pour arriver à la sainteté habituelle, consiste dans un courant de grâces particulières plus ou moins élevées, par lesquelles il prévient, attire, éclaire et touche l'âme, alimente et fortifie l'activité de la volonté, pour produire des actes tendant vers lui et animés par l'esprit de sainteté qu'il a mis en nous. De cette manière, il entretient notre âme dans une fidélité habituelle par la répétition des actes ainsi animés de sa grâce, diminue dans nos actes et les habitudes de notre vie l'influence de la vie naturelle, et détruit peu à peu l'insinuation

1. *E.S.*, 408-412. *Instructions aux missionnaires*, ch. II : De la vie de sainteté
2. *E.S.*, 408. *Instructions aux missionnaires*, ch. II : De la vie de saintete.

de la vie mauvaise[1]. » Les effets successifs de cette action divine sont minutieusement analysés. « ...La grâce intérieure ayant pénétré toute l'activité de l'âme et étant devenue le principe de vie... [2] » Les termes extrêmes de cette dialectique sont l'acte et l'habitude. « En résumé, nous sommes saints quand la grâce sanctifiante vivifie notre âme dans ses actions et dans ses habitudes[3]. »

Le mouvement de transascendance de l'âme est un processus dont les phases sont l'élimination d'abord du péché mortel, puis du péché véniel, la victoire de l'amour de Dieu sur l'amour-propre, enfin l'amour exclusif et intensif de Dieu[4]. La ferveur se substitue à la tiédeur, obstacle chronique à la sainteté, tiédeur dont les signes sont la facilité du péché véniel et l'incapacité du sacrifice[5].

Telle est la conception libermannienne de la sainteté dans ses caractères théologiques et psychologiques, dans sa structure biblique, dans sa finalité transcendante et théocentrique, enfin dans son développement.

2. *La perfection*

> « Ayez de grands désirs de votre sanctification ; mais retranchez-en, ou plutôt modérez-en l'activité, la précipitation, l'impétuosité. »
>
> *L.S.*, II, 259.
>
> *Lettre du 8 mai 1839 à M. Carof.*

Dans l'ordre absolu des valeurs, sainteté et perfection s'identifient. Dire que Dieu est saint et qu'il est parfait, c'est affirmer une seule et même réalité. Si de l'absolu nous descendons dans le relatif, si de Dieu nous passons à l'homme, nous pouvons introduire une distinction, sinon une dissociation. La perfection est la réalisation concrète de la sainteté dans une âme à un certain degré. La perfection est à la sainteté ce qu'est une genèse à une structure. La perfection évoque un mouvement, la sainteté plutôt un état. Sans doute on parle de perfection acquise, formule fallacieuse. La perfection

1. *E.S.*, 412.
2. *E.S.*, 417.
3. *Ibid.*
4. *L.S.*, III, 467-469 et *N.D.*, VII, 63-64. Lettre du 18 février 1845 à Marie Libermann.
5. *L.S.*, III, 474-476 et *N.D.*, VII, 100. Lettre du samedi-saint 1845 à François Libermann. Nous avons traité ce problème dans le ch. I de cette deuxième partie.

concerne des structures qui sont en voie de formation ou de consolidation ; la sainteté, des structures qui sont fixes et permanentes. Il reste d'une part que la sainteté implique nécessairement un certain degré et un certain niveau de perfection et d'autre part qu'il n'y a pas de perfection absolue au niveau du créé. La sainteté d'une âme est la perfection de sa charité, telle que Dieu l'a voulue pour elle, telle qu'elle a pu la réaliser.

Après avoir, avec le P. Libermann, étudié la métaphysique de la sainteté, nous allons exposer sa conception de la perfection. Nous verrons les illusions qui sont à dénoncer et à détruire, le grand désir de perfection qu'il importe d'exciter en soi et dans les autres, les deux aspects de la méthode qu'il préconise : la douceur dans le mouvement et la patience dans les efforts, enfin les résultats qu'il est permis d'escompter. C'est peut-être ici que l'équilibre du P. Libermann apparaît comme un sommet radieux.

I. LE MIRAGE DES ILLUSIONS

« Éviter les vues imaginaires de la perfection et des choses divines ; tendre à tenir en repos l'imagination et agir par la volonté et dans l'amour. »
E.S., 279.

Petit traité de la vie intérieure.

Dans cette marche vers la perfection, il faut, au départ, que l'âme n'entretienne pas des illusions dangereuses qui fausseraient les perspectives, vicieraient son désir, annihileraient son projet ou pervertiraient la nature de la perfection. Au nombre de ces illusions à déraciner si elles se sont installées dans l'âme et à dénoncer si elle ne vit pas dans ces mirages, voici celles qui, selon le P. Libermann, sont les plus ruineuses. C'est à nous qu'il est réservé d'échafauder nos plans de perfection : confusion de la perfection imaginaire et de la perfection réelle[1]. — C'est par nos propres forces que nous

1. *L.S*, III, 413 et *N.D.*, VI, 278. Lettre du 22 juillet 1844 à Madame Javouhey. « Ne veuillons pas le bien plus que Dieu ne le veut, ni autrement qu'il le veut. »
L.S., III, 547 et *N.D.*, VIII, 326. Lettre du 22 octobre 1846 à M. Poupart. «... Si... nous nous mettons à former des plans ou même s'ils se forment dans notre imagination sans que notre entendement les cherche, ils ne sont plus la chose dont Dieu inspire le désir ; ils nous embrouillent l'esprit, nous éloignent du fond essentiel de ce que Dieu prétend en nous inspirant ces désirs ; ils couvrent même ces désirs... »

l'entreprenons, la poursuivons et l'achevons : pélagianisme et naturalisme stoïcien[1]. — La perfection consiste d'abord dans des connaissances ascétiques et mystiques élevées : intellectualisme socratique[2], dans des états sublimes d'oraison : illuminisme quiétiste[3], ou dans une introspection fine et minutieuse des mouvements de notre âme : psychologisme rationaliste[4]. — La perfection goûtée correspond à une perfection acquise : sensualisme pseudo-mystique[5]. — Enfin, cette recherche de la perfection ne comporterait pas de spéciales difficultés : irréalisme foncier[6]. Toutes les erreurs les plus pernicieuses, les plus fréquentes, celles qui renaissent malgré toutes les condamnations, sont démasquées. Si toutes ces illusions qui se rapportent tant à l'essence de la perfection qu'à ses conditionnements sont dissipées, le terrain est net, l'âme peut s'avancer dans la lumière.

II. LE DÉSIR PASSIONNÉ D'UNE HAUTE PERFECTION

> « Si vous ne cherchez pas continuellement à devenir un saint de premier ordre, vous deviendrez un bien pauvre homme. »
>
> *L.S.*, I, 184.
>
> *Lettre du 4 septembre 1836 à M. Fréret.*

Le premier mouvement de l'âme à la conquête de la perfection — la grâce originelle d'où découlent toutes les autres — est le désir

1. *L.S.*, II, 433 et *N.D.*, II, 112. Lettre du 2 mars 1840 à M. Bureau. « C'est par la grâce que vous devez aller à la perfection, non par votre propre force. »

2. *L.S.*, II, 491 et *N.D.*, II, 176. Lettre du 16 décembre 1840 à M. Dupont. « Dans la perfection chrétienne, le principal et l'important n'est pas de savoir, de concevoir et de connaître, mais de faire. »

3. *L.S.*, II, 452 et *N.D.*, II, 133. Lettre du 6 juillet 1840 à M. Mangot. « La perfection chrétienne ne consiste pas dans un certain état d'oraison plus ou moins élevé, mais dans une union... »

4. *L.S.*, I, 115-116. Lettre du 11 septembre 1835 à François Liévin. « Il faut moins connaître en quoi nous manquons à Dieu qu'à nous appliquer paisiblement et amoureusement à lui plaire en tous les mouvements de notre âme. »

5 *L.S.*, II, 530-531 et *N.D.*, II, 481. Lettre du 19 juin 1841 à M. Dupont. « ... Cette perfection vue et goûtée si vivement, n'est pas encore une propriété de l'âme, qui n'en a pas la forme ; il lui reste, au contraire, encore beaucoup de son ancienne forme imparfaite, avec une tendance défectueuse vers elle-même et vers sa propre excellence... Cette tendance vers soi et vers sa propre excellence est la plus grande, la plus féconde et la plus dangereuse des sources de nos illusions. »

6. *L.S.*, II, 451 et *N.D.*, II, 133. Lettre du 6 juillet 1840 à M. Mangot. « Le bonheur si grand de la perfection n'est pas l'affaire d'un jour : il faut du temps, du travail, de la prière et de la confiance ; et on n'arrive qu'après s'être relevé et encouragé à recommencer bien des fois. »

mais un désir passionné. Dans le *Commentaire de Saint Jean*, à plusieurs reprises, le P. Libermann analyse cette soif surnaturelle de Dieu qui est la condition de la sainteté. « Cette soif dont parle Notre-Seigneur signifie ces désirs ardents d'être à Notre-Seigneur, de se rassasier de ses grâces et de ses biens divins, par la sanctification de son âme. Cette soif est une première condition requise, sans laquelle ces dons et ces grâces extraordinaires de sanctification ne seront pas accordés. Le premier pas d'une âme qui veut parvenir à une haute sainteté, doit donc être des désirs ardents de posséder Notre-Seigneur... Les grandeurs de ces faveurs sanctifiantes sont ordinairement mesurées sur la grandeur et la force de cette soif. On voit des âmes qui sont parvenues à la plus haute sainteté, qui surpasse nos faibles vues, on les voit, dans le commencement surtout, dans une soif extrême qui se manifeste par des actions de ferveur extraordinaire [1]. » Cette soif ne fait qu'augmenter dans l'évolution de la vie spirituelle ; elle est un signe de la présence de la grâce. « ...Plus une âme reçoit de lui (Notre-Seigneur) de grâces et d'amour, plus elle est brûlée du désir de l'aimer davantage, tellement qu'une grande preuve d'un grand degré d'amour dans une âme, c'est lorsqu'elle a des désirs plus ardents de la possession de Notre-Seigneur [2]. » Dans les plus hauts états d'union, ce désir atteint son paroxysme d'intensité mais dans le contexte d'une paix inaltérable. « C'est le propre de cet amour contemplatif de donner des désirs et des affections très forts et très véhéments, et de conserver en même temps l'âme qu'il anime dans un parfait repos, et de lui faire attendre les moments de Dieu avec douceur et tranquillité [3]. » Il semble que le P. Libermann ait éprouvé cette soif surtout à Rome, en 1840, après les années difficiles de Rennes. La lettre du 5 mai 1842 à M. Casteilla est un commentaire lyrique de *Jean* 7, 37 et 38 : *si quis sitit :* « ...Il faut commencer par avoir soif, c'est-à-dire avoir de grands désirs de sa sanctification, de grands désirs de n'aimer et de ne servir que Jésus tout seul. Ayant cette soif surnaturelle, on ne doit pas se désaltérer par soi-même, par son activité et son travail propres. L'on aura beau faire, on ne saura jamais trouver une seule goutte d'eau pour étancher sa soif [4]. » C'est dans la langue de la Bible que le P. Libermann chante le besoin de Dieu. C'est aussi son caractère passionné, porté aux extrêmes, qui se devine dans ces pages vraiment embrasées. C'est enfin son expérience religieuse —

1. *C.S.J.*, ch. VII, 322-323. *Commentaire de Jean 7, 37-38.*
2. *C.S.J.*, ch. IV, 131. *Commentaire de Jean 4, 13.*
3. *C.S.J.*, ch. XI, 595.
4. *L.S.*, III, 46 et *N.D.*, III, 186-187. Lettre du 5 mai 1842 à M. Casteilla.
E.S., *S.*, 3. « Il faut tout d'abord la désirer ardemment » (*Entretiens de piété*, premier entretien).

de présence et d'absence de Dieu — qu'il traduit. Si l'impétuosité est la propriété principale du désir à laquelle il s'arrête, ce n'est pas la seule. « Le désir de notre avancement doit être ardent et continuel, mais il n'est pas nécessaire qu'il soit sensible et qu'il nous touche le cœur ; il faut aussi qu'il soit paisible et fondé sur un certain abandon à Dieu, ce qui ne l'empêche pas d'être vif et exclusif[1]. »

Désir passionné de la plus haute perfection. L'âme ne doit mettre aucune limite à son dépassement et parce qu'elle doit suivre Notre-Seigneur selon toute l'étendue de son amour[2] et parce que le véritable amour ne calcule pas[3]. Elle répond, par sa générosité, et au désir de Dieu et à sa propre aspiration. Dans ce domaine, l'ambition du P. Libermann est illimitée et la coexistence de cette magnanimité et de cette humilité est une constante de sa spiritualité. Transcrivons quelques formules débordantes de cette ferveur audacieuse qui annoncent, jusqu'à la littéralité, les déclarations les plus surprenantes de sainte Thérèse de Lisieux. « Ne vous laissez pas vaincre ni surpasser en perfection », écrit-il à ses missionnaires[4]. « Nourrissez dans votre âme ces grands désirs... ; agissez comme les plus grands saints ont agi... Le même Esprit-Saint, qui a produit en eux de si grandes choses, est en vous : il y fait sa demeure comme en son sanctuaire, pour y produire les mêmes effets. C'est de vous seul qu'en dépend le succès... Vous pouvez prétendre à de si grandes choses, et vous seriez assez lâche pour vivre tranquillement dans l'indigence, la petitesse, et pour vous laisser traîner dans l'ordure des affections sensibles et naturelles[5] ! » Quand il abordait une âme pour la diriger et qu'il découvrait en elle de réelles possibilités spirituelles, il n'hésitait pas à lui donner le choc de la haute sainteté, au lieu de la maintenir dans les marais de la médiocrité ou les plaines monotones du moralisme. « Lorsque je voyais une âme dont la portée paraissait élevée, je veux dire une âme qui me semblait appelée à la perfection de la vie intérieure (et il y en a plus qu'on ne pense), je commençais par lui donner une forte idée de la perfection chrétienne, afin qu'elle fût frappée et comme enlevée. J'en agissais ainsi, parce que dans son intérieur Dieu la poussait avec violence. Voyant la hauteur et la beauté de la chose, elle en était ravie et elle entrait dans un désir violent de parvenir à cet état si beau et si admirable[6]. » Il n'impose pas, en suivant cette méthode, de l'extérieur, un idéal à une âme ; il oblige cette âme à expliciter son désir — voir clair — et

1. *E.S.*, *E.*, 16. *Entretiens de piété*, deuxième entretien.
2. *C.S.J.*, ch. VIII, 361.
3. *C.S.J.*, ch. XII, 668.
4. *N.D.*, VII, 24. Lettre de 1846 à la Communauté de Gorée.
5. *L.S.*, I, 128 et 129. Lettre du 19 septembre 1835 à M Delasorne.
6. *L.S.*, II, 388-389. Lettre de 1839 à M. Poupart.

l'aide à y correspondre — agir fortement. Le témoignage qu'a rendu M. Grillard concorde avec la description de sa tactique. « Quand il s'agissait de porter à la vertu et à la perfection, son ton et sa voix devenaient plus animés ; on voyait qu'il sentait vivement, et il aurait voulu faire passer dans le cœur des autres les sentiments qui le pénétraient. Il voulait qu'on se donnât à Dieu tout de bon. J'ai entendu dire qu'on l'avait trouvé quelquefois dans sa chambre pleurant à chaudes larmes sur l'infidélité à la grâce de quelques jeunes gens qu'il croyait appelés à une perfection plus éminente et qui y mettaient obstacle [1]. » Avec l'indignation prophétique de saint Jean de la Croix dans *La Vive Flamme d'Amour*, il a stigmatisé la fausse prudence de directeurs qui prêchent sans cesse la modération et empêchent, par leur propre médiocrité, les âmes de prendre leur envol [2]. La prudence, reine des vertus cardinales, est elle-même sous la régulation de la vertu suprême de charité. D'ailleurs, c'est seulement en visant si haut que beaucoup d'âmes — les caractères passionnés, les premiers — se sauveront. Pour eux, l'alternative est la sainteté ou la damnation. « Si vous ne cherchez pas continuellement à devenir un saint de premier ordre, vous deviendrez un bien pauvre homme [3]. » C'est en prenant le chemin le plus difficile, en optant pour le sacrifice, qu'on découvre le secret du bonheur. Confidence que ces lignes adressées à sa filleule — presque un testament elles sont de l'été 1850 — : « Ce magnifique secret par le moyen duquel on est toujours heureux! Nous qui le connaissons, nous qui l'avons trouvé [4]... »

Le P. Libermann avait la préoccupation quasi obsédante de la perfection des autres, la hantise de leur salut et de leur progrès, de leur sanctification et dès les premières années de son séjour au Séminaire. N'écrivait-il pas à M. Delasorne le 19 septembre 1835 : « Il faut que nous mettions, cette année, le feu au Séminaire, et que l'incendie embrase et consume tous les membres qui le composent [5]. » S'il prêchait la croisade avec une obstination — égale à sa discrétion

1. *N.D.*, I, 186-187. Lettre du 13 janvier 1858 de M. Grillard.

L.S., II, 256. Lettre du 8 mai 1839 à M. Carof. Il se lamente sur ceux qui font semblant d'aimer un peu Jésus, qui se traînent dans les voies de Dieu. « Depuis quelque temps cela me désole et me confond. »

2. *C.S.J.*, ch. VII, 330-331.

3. *L.S.*, I, 184. Lettre du 4 septembre 1836 à M. Fréret.

L.S., II, 102. Lettre du 27 octobre 1838 à M. Levillain. « Très cher, il y a longtemps que je le sais et que je vous l'ai même dit : vous ne sauriez jamais sauter sur les deux seuils, vous ne sauriez jamais être moitié à Dieu et moitié à la terre. Il faut vous décider une bonne fois et prendre votre part ; avec le caractère que vous avez, vous ne tiendrez jamais le milieu. »

4. *N.D.*, XII, 242. Lettre du 24 juin 1850 à Marie Libermann.

E.S., *S.*, 3. *Entretiens de piété*, premier entretien. « On ne se fait pas une idée assez grande ni assez juste de la perfection ; on s'imagine qu'elle rend triste et fatigué. On se crée une piété facile ; on aime à se persuader qu'il n'est pas nécessaire d'être un saint et on agit en conséquence. »

5. *L.S.*, I, 130. Lettre du 19 septembre 1835 à M. Delasorne.

—, il livrait auprès des âmes les plus ardentes un véritable siège jusqu'à ce qu'elles se rendent, vaincues, à Dieu, après la lutte de Jacob et de l'Ange. Parlant d'un séminariste, M. Bouchaud, il écrit à M. Beluet : « Montrez-lui qu'il est fait pour Dieu seul. Voilà déjà deux ans de perdus pour lui ; s'il continue de ce train, ça n'irait pas bien[1]. » Jusqu'à la fin de sa vie, il demandera aux âmes d'aller jusqu'au bout d'elles-mêmes. « Je suis décidé à faire une guerre d'extermination à votre mollesse, et cela parce que je vous aime tendrement », écrit-il à un petit-séminariste[2]. Il a toujours pensé que l'émulation entre les meilleurs est nécessaire. Il doutait de l'efficacité des luttes solitaires : d'où *les Bandes de piété* qu'il organisa au Séminaire de Saint-Sulpice, et les amitiés qu'il conseillait avec les plus fervents. Nous lisons dans le premier *Entretien de piété :* « Il faut tout d'abord désirer la perfection ardemment : *Beati qui esuriunt et sitiunt justitiam*, en parler souvent et solidement. Si on s'unit pour s'en occuper et s'y exciter, on l'obtient, selon cette parole de Notre-Seigneur : *Si duo vel tres congregati fuerint in nomine meo, quodcumque petierint fiet eis*[3]. » « Ne vous familiarisez avec personne ; ne vous liez d'intimité qu'avec des âmes ferventes[4]. » On a parfois reproché au P. Libermann d'avoir été trop exigeant dans ses rapports avec les âmes. M. Galais, directeur à Saint-Sulpice, le critique d'avoir, à Rennes, créé un climat de tension spirituelle difficilement supportable. Il le lui écrivait avec une belle franchise : « Je crois que vous y avez trop poussé les âmes au-delà de leur grâce présente et que vous vous êtes montré trop sensiblement affecté de leurs imperfections ; d'où est résulté un état violent pour eux et pour vous, qui a amené cette gêne des cœurs et cette opposition dont les effets ne pouvaient guère être que funestes[5]. » Il est possible — il est même certain — qu'à Rennes, le P. Libermann qui, à ce moment-là — comment l'aurait-il eue ? —, n'avait pas eu l'expérience du ministère sacerdotal, présenta, sur le plan concret, l'idéal sacerdotal, en des termes qui furent outrés et qui impatientèrent son auditoire. Quant aux exigences de perfection chrétienne, religieuse et sacerdotale, il les exposait dans des perspectives évangéliques que n'eût certes pas désavouées saint Jean Eudes. Ses disciples de Rennes n'étaient pas à la mesure de son âme et s'ils avaient l'expérience d'une certaine action, ils n'avaient pas, comme leur éminent moniteur, celle des voies de Dieu. D'ailleurs, déjà à ce moment, il savait concilier l'exigence sur le plan des principes et

1. *N.D.*, I, 321. Lettre du 8 octobre 1835 à M. Beluet.
2. *L.S.*, III, 596 et *N.D.*, X, 7. Lettre du 3 janvier 1848 à Adolphe Godefroy.
3. *E.S.*, *S.*, 3. *Entretiens de piété*, premier entretien.
4. *N.D.*, II, 474. Lettre du 16 juin 1841 à M. Tisserant.
5. *N.D.*, II, 396. Lettre du 17 février 1841 de M. Galais au Père Libermann.

de l'idéal et l'indulgence sur celui de l'application de ces principes et sur celui des réalisations de cet idéal. La preuve est facile à administrer. Le 29 mars 1839 — il quittera Rennes en décembre de cette année —, donc, de Rennes, il écrivait à M. Richaud, esprit facile à abattre et volonté qui veut embrasser le bien avec trop de violence, de vivacité et de raideur : « Ne veuillez pas être plus parfait que cela n'est possible pour vous en ce moment, vu votre faiblesse et l'état actuel des choses. Ne vous tourmentez pas même pour les résistances et les infidélités que vous commettez par faiblesse et fragilité. Souvenez-vous toujours que votre état n'est pas celui d'une âme parfaite, mais d'une âme qui tend à la perfection ; or, il est certain qu'une âme qui tend à la perfection doit nécessairement commettre un grand nombre de fautes, parce qu'elle est bien loin encore de cet état de perfection où les fautes sont rares [1]. » Toujours à Rennes, à M. Carof, ces directives qui n'émanent pas d'un esprit intransigeant : « Ayez de grands désirs de votre sanctification ; mais retranchez-en, ou plutôt modérez-en l'activité, la précipitation, l'impétuosité. Votre volonté doit être insatiable, et il vous faut désirer avec ardeur ; mais votre esprit doit tendre vers l'acquisition de son objet avec paix, calme, douceur et modération, de manière qu'il ne s'y mêle point d'impétuosité. Toute l'ardeur de vos désirs doit être dans la volonté et dans le cœur ; votre esprit doit recevoir plutôt qu'agir [2]. » Ce fragment a une résonance plus salésienne et fénélonienne que sanjuaniste. La spiritualité libermannienne est au confluent de ces trois fleuves et la synthèse de ces trois doctrines.

III. LE RYTHME DE LA PERFECTION

« N'allez pas à Dieu avec violence. »
L.S., III, 59.

Lettre du 12 juin 1842 à M. Casteilla.

Nous entrons dans un climat spécifiquement salésien lorsque nous dégageons la méthode que le P. Libermann préconise pour réaliser la perfection, à savoir d'éviter à tout prix la violence et la

1. *L.S.*, II, 219. Lettre du 29 mars 1839 à M. Richaud.
2. *L.S.*, II, 259. Lettre du 8 mai 1839 à M. Carof.

tension et de marcher vers Dieu dans la paix et la sérénité. Dieu est un Dieu de paix — affirmation biblique fréquente — et « les moyens violents ne sont pas selon Dieu[1]. » Ce maître de douceur pose en principe que « jamais rien de bon ne peut sortir de la raideur[2] », que « les désirs trop violents viennent de la nature », tandis que « tout ce qui vient de la grâce est doux, humble, modéré[3] ». S'il recommande l'ardeur dans la recherche de Dieu, il condamne la violence : « N'allez pas à Dieu avec violence[4]. »

Dans les débuts de la vie spirituelle, après une conversion, les désirs de perfection sont violents ; ils provoquent des excès dans l'action. Ce sont tout à la fois les signes d'une puissante influence de la grâce, les effets de l'imperfection et la marque encore trop sensible du caractère[5]. A mesure que la grâce l'emportera sur la nature, à ces désirs violents succéderont des désirs tout aussi forts, mais plus calmes, signes d'un équilibre supérieur qui s'instaure. « Vous avez, écrit-il à Mme Rémond, de grands désirs de perfection, mais ces désirs sont trop violents, et vous êtes aussi trop pressée d'obtenir ce que vous désirez... Il vous est permis, il vous est même bon d'avoir des désirs de votre avancement spirituel, mais ces désirs doivent être calmes, humbles et soumis au bon plaisir de Dieu. Un pauvre qui demande l'aumône avec violence, impatiente et n'obtient rien. S'il la demande avec humiliation, douceur et affection, il touche les hommes à qui il demande... Vous désirez avancer dans la voie de la sainteté ; c'est lui qui vous donne ce désir, c'est aussi lui qui doit l'accomplir[6]. » Il combat, chez M. Lossedat, « une certaine ardeur naturelle à vouloir trop vivement le bien, une certaine impatience à le procurer[7] ». Dans l'oraison, il voit le repos en Dieu et condamne la tension de l'âme : « Ouvrez votre esprit devant Notre-Seigneur pour le fixer doucement en lui, unissez votre cœur à Dieu ; tantôt tenez-le dans le repos, en sa sainte présence, en le regardant ainsi d'un œil d'amour, sans effort, sans cette espèce de fixité vio-

1. *N D.*, IV, 73. Lettre du 10 janvier 1843 à Sœur Aurélie.
2. *L.S.*, IV, 458 et *N.D.*, IX, 327. Lettre du 19 novembre 1847 à la Communauté d'Afrique. « Évitez la raideur dans votre jugement, dans vos paroles, dans vos désirs, dans votre conduite. »
3. *L.S.*, III, 602 et *N.D.*, X, 120. Lettre du 9 mars 1848 à Mme Rémond.
4. *L.S.*, III, 59 et *N.D.*, III, 211. Lettre du 12 juin 1842 à M. Casteilla.
5. *C.S.J.*, ch. VII, 324. « ... Dans les commencements, les saints étant encore imparfaits et sans lumière suffisante, par l'excessif désir qui est excité dans leur volonté par la suavité et la violence de la grâce, s'emportent plus loin que ne va l'impulsion de la divine volonté ; et ce sont là les excès de presque tous les grands saints dans les commencements de leur entrée dans la voie de l'amour divin ; ce qui vient uniquement de cette impression violente de la grâce divine dans leurs âmes, qui excite en eux des désirs très violents. Ces excès sont toujours une bonne marque parce que cela annonce un désir violent. »
6. *L.S.*, III, 600-606 et *N.D.*, X, 119-123. Lettre du 7 mars 1848 à Mme Rémond.
7. *L.S.*, IV, 135 et *N.D.*, VI, 342. Lettre du 17 septembre 1844 à M. Lossedat.

lente, mais avec douceur et suavité ; tantôt laissez couler doucement votre âme dans le sein de Jésus Notre-Seigneur [1]. »

Le P. Libermann a signalé l'empressement naturel et la tension psychologique comme des obstacles majeurs à l'obtention de la perfection. Citons d'abord le document important dans lequel il expose son point de vue : c'est une lettre à un disciple de prédilection, M. Lannurien.

« Il n'est pas vrai, mon cher, que votre défaut dominant soit le manque de renoncement et la recherche de vous-même et de votre bien-être.

» Je crois plutôt que la cause de tout votre mal est un trop grand resserrement pour parvenir à la perfection, telle que vous vous la représentez, une application contentieuse de la volonté, parce qu'il est possible qu'il n'y ait plus en vous la contention sensible, qui consiste dans l'application sensible des organes ou puissances physiques, pour tendre vers une vertu, une disposition, ou tel autre objet surnaturel. Vous voyez en vous des défauts, quelquefois à faux ; vous voulez, par une force de volonté absolue, de volonté propre, en être débarrassé.

» La grâce ne marche pas aussi vite que votre volonté ; et alors vous ne vous soumettez pas assez au divin bon plaisir, qui juge à propos de vous laisser encore traîner dans ces défauts. Quelquefois même vous ferez des efforts sensibles, c'est-à-dire que vous appliquerez violemment et sensiblement les organes du corps pour tendre à résister, à vous débarrasser de ces défauts. Ne vous donnez donc pas tant de peine, mon très cher frère, cela ne sert de rien ; c'est même un obstacle très puissant qui vous empêche de venir à bout de détruire ces défauts. Ce défaut, c'est-à-dire cette raideur, cette application absolue de la volonté indépendante de la grâce divine, est la cause de ces lâchetés et de ces défauts de renoncement dont vous vous plaignez. Votre chair, votre pauvre nature n'est pas renoncée, elle vous attire bien souvent vers la créature.

« Vous voudriez être délivré de ces appétits, de ces sollicitations ; vous craignez d'y consentir, vous craignez que la volonté ne faiblisse et ne se laisse aller à ce mouvement qui cherche le bien-être ; vous voyez même ce mouvement comme un mouvement de la volonté, il vous chagrine, il vous embarrasse dans les circonstances où vous êtes obligé d'user des créatures.

» D'autres fois, quand vous n'êtes pas obligé d'en user, quand vous pouvez vous passer d'une chose, il vous vient tout de suite dans l'idée, que vous devriez vous mortifier dans ces circonstances ; vous prenez cette idée pour une inspiration de la grâce ; votre esprit commence, à s'en préoccuper, et la nature commence aussi à exciter des désirs opposés à cette idée de mortification ; et cela vient de ce que l'esprit en est préoccupé. Vous voilà donc dans l'embarras.

« Dans le premier cas, votre volonté absolue veut la mortification ; vous croyez encore que c'est la grâce, et ce n'est qu'un mouvement de la volonté naturelle, et quelquefois seulement une idée qui s'est présentée à l'imagination. Calmez votre intérieur ; n'ayez jamais de volonté propre dans l'acquisition de la perfection ; prenez une grande latitude dans votre conduite ; ne craignez pas tant de mal faire... [2] »

1. *L.S.*, III, 166 et *N.D*, III, 351. Lettre du 4 décembre 1842 à M. Guédant.
2. *L.S.*, III, 352-353 et *N.D.*, VI, 23-24. Lettre du 24 janvier 1844 à M. Lannurien.

La perfection est l'œuvre de la grâce qui en inspire le désir, en dirige les progrès, en promeut l'achèvement. Le P. Libermann s'oppose, d'abord, à une conception naturaliste selon laquelle l'instrument principal, suffisant et adéquat de cette perfection serait la volonté. Reprenons ces termes : une volonté absolue, une volonté propre, une volonté indépendante de la grâce, bref, une volonté naturelle. Il signale, aussi comme un obstacle très puissant, un état de la volonté, même si elle agit en coopération avec la grâce, le resserrement, l'application contentieuse, ce qui équivaut à la tension psychologique. Que l'âme soit dans une grande latitude, dans le calme et la paix, délivrée de l'anxiété et de l'angoisse! Comprenons bien notre auteur. S'il détourne d'un volontarisme naturaliste et pathologique, ce n'est pas pour précipiter dans un quiétisme paresseux et une inaction nonchalante. La volonté a à collaborer avec la grâce avec une énergie multipliée. Une lettre à un séminariste est un chant presque guerrier pour exalter la volonté et dénoncer la mollesse. Elle est de 1848, année qui fut marquée par un effondrement de sa santé : « Un homme sans énergie est et sera toujours un homme nul, un homme de paille, qui se plie au moindre souffle, que le moindre effort brise. La faiblesse, la nonchalance et la timidité le rendent incapable d'entreprendre rien de sérieux pour la gloire de Dieu, de persévérer dans de généreuses résolutions, si, par extraordinaire, il lui arrive une fois d'entreprendre... Allons, mon cher ami, allons au fait, levez-vous, marchez en avant, secouez-vous, donnez-vous de la vie, mettez-vous en train... » Voyant dans le séminariste d'aujourd'hui le prêtre de demain : « C'est honteux, cher ami, c'est même quelque chose de monstrueux qu'un prêtre mou et délicat! Le sacerdoce et la mollesse ne peuvent pas vivre ensemble : il faut que l'un tue l'autre nécessairement. Un prêtre mou devient un pavé pour l'enfer [1]. »

Pour empêcher la tension psychologique, il conseille, surtout aux nerveux, les distractions, les changements [2]. En récréation, ses religieux se garderont de deux excès, la dissipation qui détruit le recueillement et la raideur et la contention qui épuisent dangereusement [3]. « Ce qui délasse, c'est une douce et paisible dilatation de l'esprit et du cœur [4]. » Que penser des conversations de piété pendant les récréations? C'est le créateur des *Bandes de piété* de Saint-Sulpice, devenu fondateur, qui répond. Sa position est nuancée. L'avis qu'il donne est fonction de toute une expérience. Il précise dans

1. *L.S.*, III, 595-596 et *N.D.*, X, 6-7. Lettre du 3 janvier 1848 à Adolphe Godefroy.
2. *L.S.*, III, 455 et *N.D.*, VII, 238. Lettre du 2 juillet 1845 à Mlle Barbier. « Les distractions, les changements sont utiles aux nerveux. »
3. *Glose*, 85-86.
4. *Ibid.*, 85.

quelles conditions elles peuvent être introduites. « Ce qui délasse, c'est une douce et paisible dilatation de l'esprit et du cœur. Il faut donc aimer et estimer les conversations de piété ; mais il ne faut rien forcer pour les amener ou les prolonger : elles doivent être tempérées par une aimable gaieté[1]. » Il semble plus impressionné par les inconvénients qu'elles entraînent et par les réactions qu'elles provoquent : orgueil spirituel chez ceux qui s'y livrent et agacement chez ceux qui les subissent. « Ces conversations de piété continuelles ne plairont pas à tout le monde ; si donc elles ne sont pas de règle, il y aura désunion entre ceux qui embrasseront cette pratique et ceux qui ne l'embrasseront pas ; on appellera les uns fervents et les autres tièdes. Si elles sont de règle, beaucoup d'esprits seront à la torture et très malheureux ; car il y a des personnes qui sont bien au bon Dieu, j'en ai connues à Saint-Sulpice, qui doivent être de très bons prêtres, et qui ne peuvent se faire à ce genre de conversations. Enfin, un autre inconvénient de ces conversations, et qui est considérable, c'est qu'elles occasionnent de grandes tentations d'amour-propre, dans ceux qui parlent ainsi sans cesse des choses de Dieu[2]. » La récréation est d'abord une détente psychologique. Les entretiens spirituels exigent la liberté, l'intimité d'âmes — si l'on excepte les rapports de direction — qui sont au même moment et au même rythme de la vie intérieure.

On a dit du génie qu'il est une longue patience. La poursuite de la perfection exige plus encore de patience. Il faut compter avec le rythme de la grâce dont Dieu est l'auteur, avec l'adaptation de notre nature à son mouvement et avec le facteur-temps car le développement de la perfection est un événement existentiel et historique. « Il faut du temps, du travail, de la prière et de la confiance[3]. » « Un des plus grands empêchements que l'on rencontre dans la voie de la perfection, est ce désir empressé et inquiet d'avancer et de posséder les vertus que l'on sent bien ne pas avoir. Le vrai moyen, au contraire, d'avancer solidement et *à grands pas*, c'est de patienter, de calmer et d'apaiser ces inquiétudes... Ne devancez pas votre guide, de crainte de vous égarer et d'aller à côté du chemin qu'il vous trace...[4] » Aller à grands pas, pour un homme prudent, c'est aller pas à pas. « Il ne faut pas vouloir aller trop vite. Les affaires ne vont que lentement ; il faut aller avec prudence et alors on vient à bout de tout. Soyez assuré que la marche la plus solide sera toujours d'aller *pas*

1. *Glose*, 85.
2. *Ibid.*, 84.
3. *L.S.*, II, 451 et *N.D.*, II, 133. Lettre du 6 juillet 1840 à M. Mangot.
N.D., X, 292. Lettre du 26 août 1848 à M. Clair. « Ayez patience avec vous-même, patience avec vos confrères, patience avec les âmes qui ont besoin de vous, patience avec les circonstances qui parfois vous dérangent. »
4. *L.S.*, II, 219. Lettre du 29 mars 1839 à M. Richaud. C'est nous qui soulignons.

à pas et de ne pas trop presser les choses [1]. » Aller au pas de la grâce, telle est la sagesse. « La grâce ne marche pas si vite que la volonté [2]. »

IV. LE MYTHE DE LA PERFECTION ABSOLUE

« Défiez-vous de cette imagination de vouloir absolument la perfection dans les hommes, les institutions et les choses en général. »
L.S., IV, 621-122.

Lettre du 17 juillet 1850 à Fr. Le Vavasseur.

Quels résultats peut-on escompter, doit-on attendre, des efforts généreux, continus, transfigurés par la grâce de Dieu ? Le P. Libermann marque deux pôles : le premier que lui impose son expérience de l'homme, des hommes, des situations — nous retrouvons son sain réalisme — ; le second que lui inspire, avec sa foi absolue en une grâce toute puissante, une expérience des transformations merveilleuses, miraculeuses parfois, des triomphes d'allure pascale de Dieu dans les âmes. On ne peut tout attendre et il est permis de tout espérer. Ainsi, en dessinant un terrain aux lignes d'opération aussi souples, il encourage les uns dans leurs échecs et leurs imperfections et il stimule les autres à progresser vers des rivages non encore atteints mais qui ne sont pas inaccessibles. La perfection absolue est un mythe et cependant il est un état de sainteté, des états psychologiques de perfection. Essayons d'analyser cette phénoménologie de la perfection.

Des limites à une perfection idéale sont tracées d'abord par la prudence, vertu cardinale dont il ne méconnaît pas la fonction. La *Règle provisoire* en contient la formule soigneusement précisée : « Quoiqu'il faille en toutes choses agir dans un grand esprit de sainteté, cela n'empêche pas que notre gouvernement ne doive être prudent ; seulement cette prudence doit être prise en Dieu, et être en tout selon Dieu [3]. » La modération doit être inspirée par l'amour

1. *L.S.*, IV, 434 et *N.D.*, IX, 231. Lettre du 27 juillet 1847 à M. Lossedat. C'est nous qui soulignons.
2. *L.S.*, III, 352 et *N.D.*, VI, 23. Lettre du 24 janvier 1844 à M. Lannurien.
L.S., II, 116-121. Lettre du 26 novembre 1838 où il met en garde M. Luquet contre la promptitude, la précipitation.
3. *N.D.*, II, 313. *Règle provisoire*, 3e p., ch. I, a. XII.

et non par la négligence[1]. Les excès de Mgr Truffet, âme ardente où l'imagination était forte, furent une leçon dont il fallait profiter pour ne pas rééditer les mêmes erreurs[2]. La perfection personnelle est ordonnée au salut de son âme et de celle des autres. Un missionnaire n'est pas un chartreux. Les nécessités apostoliques rendent urgente, pour l'efficacité surnaturelle, la recherche d'une haute perfection mais éliminent certains moyens qui n'édifient qu'une sainteté spectaculaire en ruinant une santé dont la fermeté est indispensable. Qu'on ne confonde pas la substance de la sainteté qui est l'état d'amour de Dieu dans une âme et ses accidents qui sont les moyens pour la procurer, utiles ou nuisibles selon les cas. « Sacrifier sa vie pour le salut d'une seule âme est sans doute une chose excellente ; mais conserver sa vie pour le salut de cent autres est encore mieux[3]. » « Ce n'est pas dans la mortification du corps que doit consister votre perfection ; c'est dans le calme intérieur, fondé sur l'abnégation intérieure de vous-même, sur l'humilité et la douceur ; c'est là toute votre perfection[4]. » Il est enfin des limites qu'inscrit dans un plan idéal la condition réelle d'une créature limitée par essence dans ses possibilités. L'imperfection est une loi de l'humain et notre perfection n'est qu'une ligne asymptote de la perfection divine ; la plus haute perfection humaine est une perfection relative. Dans ce contexte d'une très sûre théologie, on lira ce passage qui ne nie pas l'existence chez les saints de l'héroïcité des vertus mais qui la situe dans une perspective encore créaturale. « Nous devons avoir le désir de voir tout parfait, faire tout notre possible avec calme, avec modération, avec sagesse, pour amener à cette perfection les hommes et les choses, mais être convaincus que, partout où il y a des hommes, nous trouverons de l'imperfection. Il faut obtenir ce que l'on peut et ne pas briser ; on y perd vingt fois plus qu'on y gagne ; et, au bout du compte, si nous y faisons attention, nous découvrirons bien facilement que nous-mêmes nous sommes loin de la perfection en la voulant si absolument dans les autres. J'ai remarqué que les grands saints, les véritables saints, ont toujours agi dans le sens que je vous explique, et que les petits saints, c'est-à-dire ceux qui ont fait seulement quelques pas dans la piété, agissent dans un sens contraire[5]. » La même relativité est à observer dans les institutions religieuses, si élevé qu'en soit le projet initial, si exigeant qu'en demeure l'idéal théorique, si parfaites qu'en soient les règles. Il le

1. *L.S.*, III, 250-251 et *N.D.*, IV, 200. Lettre du 19 avril 1843 à Mlle Sainte-Bécel.
2. *N D*, X, 79-80. Lettre du 24 février 1848 à Fr. Le Vavasseur.
3. *L.S.*, IV, 223 et *N.D.*, VII, 194. Lettre du 8 juin 1845 à M. Briot.
4. *L.S.*, IV, 522 et *N.D.*, X, 95. Lettre du 27 février 1848 à M. Thévaux. Voir notre chapitre VI sur l'abnégation.
5. *L.S.*, IV, 621-622 et *N.D.*, XII, 319. Lettre du 17 juillet 1850 à M. Fr. Le Vavasseur.

rappelle à M. Collin, « d'une terrible impatience », dont l'optimisme avait besoin de recevoir le choc de l'expérience : « ...Vous jugez un peu trop spéculativement les choses ; vous êtes, au sujet de la vie religieuse, dans un optimisme tel qu'il n'existe pas de société religieuse capable de soutenir votre jugement, parce que, dans la pratique, il est impossible qu'une communauté ne soit composée que d'hommes parfaits, tels que vous les voulez[1]. » Un souci obsédant de la perfection dans la conduite générale et dans toutes les circonstances particulières de la vie épuise les nerfs, détruit la liberté intérieure plus précieuse que la beauté de tel détail. « Ne cherchez pas à faire les choses trop parfaitement[2]. » Enfin, Dieu ne veut-il pas, en laissant subsister quelques ombres à un tableau, à un chef-d'œuvre peut-être, rappeler quel fut l'auteur principal, quelle fut la résistance de la matière ou au moins le néant originel, sous quel signe de gratuité s'est accomplie cette création de la miséricorde divine ? « Dieu vous sauvera grandement mais par sa pure miséricorde. C'est pourquoi, il vous tient dans la misère et la crainte, afin que vous sachiez que ce n'est pas par vos œuvres, mais par son unique et incompréhensible miséricorde, bonté et bon plaisir qu'il vous sauvera. Je crois que jamais vous ne viendrez à bout de vous corriger entièrement de vos défauts, parce que la miséricorde divine n'éclaterait pas assez en votre âme[3]. » Ces textes sur les imperfections de la perfection finie, sur ses limitations inévitables sont tous des années où le P. Libermann, sans renier la grandeur de son idéal ni diminuer sa foi en la grâce, affrontait, dans un dialogue qui se voulait sincère et positif, une expérience qu'il fallait intégrer pour une synthèse et une vision finales.

V. SOMMETS DE PERFECTION OU ÉTATS SPIRITUELS

« L'âme collée à Jésus. »
C.S.J., ch. XII, 607.

Dans les variations d'une vie psychologique aux expériences successives, en deçà du rêve illusoire d'une perfection absolue, se constitue cependant, au rythme de la générosité et de la fidélité, une stabilité plus ou moins ferme. Le P. Libermann situe la réalité du

1. *L.S.*, IV, 272 et *N.D.*, VII, 44. Lettre du 28 janvier 1846 à M. Collin.
2. *L.S.*, II, 120. Lettre du 26 novembre 1838 à M. Luquet.
3. *L.S.*, II, 215. Lettre du 5 mars 1839 à M. Telles.

progrès de l'âme dans son accès à des états spirituels. Le principe est ainsi posé : « Il faut vous appliquer beaucoup plus à vous donner intérieurement à Dieu, qu'à ces actes et pratiques extérieures et à la manière de les accomplir [1]. »

L'état fondamental est l'état de foi : « Il ne s'agit pas d'un acte passager de foi, mais d'une vie de foi animée d'espérance et de charité [2]. » Sur cet état originel se greffent des états dérivés, d'abord celui d'humilité qui exprime la vérité de l'homme en face de Dieu. « Tenez votre âme dans un état de bassesse et de pauvreté, et dans l'oubli de vous-même. Ne soyez jamais actif dans les affaires que vous entreprenez pour la gloire de Notre-Seigneur, et ne soyez qu'un instrument mort, mais en même temps souple et pliable [3]. » Qui dit état suppose une intériorisation et l'état est d'autant plus fixe que l'intériorisation est plus profonde. « Soyez humble dans votre intérieur plus que dans votre extérieur, dans vos pensées plus que dans vos paroles, dans vos désirs plus que dans vos actions, dans vos sentiments plus que dans votre tenue et vos manières. Que l'humilité extérieure réponde cependant à l'intérieure, mais l'intérieure doit toujours être la source de toute l'extérieure et la surpasse de beaucoup [4]. » Cet état d'humilité peut se convertir en état d'humiliation : « Cet état d'humiliation et d'abjection devant Dieu est le vrai fondement de cette céleste et tout aimable familiarité... Il ne faut pas traiter avec Dieu avec hardiesse [5]. »

Par l'état de recueillement se crée l'état de prière. L'état de recueillement est l'état d'une âme présente à Dieu et à elle-même [6], toujours retirée au-dedans d'elle-même auprès de Dieu [7]. Dès 1835, le P. Libermann vivait cet état d'absorption en Dieu. L'état de recueillement est déjà un état d'oraison ; c'est l'oraison qui fait de la vie métaphysiquement surnaturelle un état psychologiquement surnaturel. « Étant fidèle à faire cette oraison, l'âme augmente son état surnaturel et en acquiert l'habitude [8]. » L'oraison fixe l'âme et l'introduit en Dieu. « Ne laissez pas aller votre esprit à tout vent ; mais, sans trop l'astreindre, tenez-le dans un état de repos, dans un certain état d'oraison [9]. » Oraison et repos sont tellement rapprochés

1. *L.S.*, III, 12 et *N.D.*, III, 296. Lettre du 30 octobre 1842 à M. Lannurien.
2. *E.S.*, 2 et *E.S.*, 47. « Plus notre âme a l'habitude d'agir dans l'union de foi, plus son intelligence est éclairée sur ce qu'elle doit à Dieu... »
C.S.J., ch. x, 557. « ... Une fois que la volonté est jointe à la raison, l'âme s'établit dans la foi par une adhésion parfaite à Notre-Seigneur et à sa divine parole. »
3. *N.D.*, II, 129. Lettre du 19 juin 1840 à un séminariste.
4. *N.D.*, I, 534. Lettre de 1833 à M. Mangot.
5. *L.S.*, II, 401-402. Lettre de 1839 à un séminariste.
6. *N.D.*, XI, 545. Treizième réunion de Saint-Jean.
7. *L.S.*, I, 125. Lettre du 19 septembre 1835 à M. Delasorne.
8. *E.S.*, 528. *Instructions aux missionnaires*, ch. x : De l'union de l'âme à Dieu.
9. *L.S.*, II, 38. Lettre du 28 juillet 1838 à M. Aubriot, et aussi *L.S.*, I, 401 et *L.S.*, II, 109.

que l'oraison paraît être un état de repos en Dieu. La vie spirituelle, selon les promesses de Notre-Seigneur, selon la loi de son développement, conduit l'âme, par des actes de détachement, vers un état de paix que le P. Libermann a expérimenté et que, dès 1838, il évoquait dans sa correspondance. « Soyez, quant à votre intérieur, dans une disposition et un état continuels de douceur et de mansuétude. Remarquez que cette admirable vertu de mansuétude ne consiste pas dans une parole ou une action extérieures ; il faut que vous en fassiez votre état habituel[1]. » Et, en 1841 : « Appliquez-vous à tenir votre esprit dans un grand état de calme devant Dieu, en évitant toutefois la contention[2]. » Sur l'état fondamental de foi se greffent ces états des vertus et de la prière qui rayonnent autour d'un état central et permanent d'amour de Jésus.

« Il faut que notre âme soit dans l'habitude de cette union sainte avec lui (Jésus), dans toutes ses œuvres et dans toutes les circonstances en général. Il faut que, du fond de notre âme, nous soyons dans l'habitude de tendre et de nous diriger... vers Notre-Seigneur. Il faut que notre intelligence soit dans l'habitude... d'examiner et de juger les choses, en la lumière et par la lumière de Notre-Seigneur par cette direction de l'âme vers lui dans l'action... Il faut que notre volonté soit dans l'habitude... de n'aimer que Notre-Seigneur, de n'avoir de goût ni de jouissance et satisfaction qu'en lui seul. Ainsi, suivre Notre-Seigneur, c'est un oubli et une retraite entière de notre âme de tout objet créé, pour n'agir plus par aucune de ses puissances que pour Notre-Seigneur, par Notre-Seigneur, et en Notre-Seigneur. Il faut bien remarquer qu'il s'agit seulement d'une habitude d'agir, qui sera plus ou moins interrompue par des actes contraires, par un effet de notre extrême misère et faiblesse[3]. » Les actes, par leur répétition et surtout leur intensité, créent des états ; ces états suscitent des actes ; néanmoins des actes opposés à ces états édifieraient des états nouveaux qui se substitueraient aux premiers.

Ces états qui définissent psychologiquement la sainteté assurent, dans la continuité sereine de l'action, l'uniformité de la conduite et, dans l'accomplissement de la volonté divine, la perfection de l'abandon. « Continuez à être posé dans toutes vos actions, dans votre démarche, dans vos paroles et vos manières, mais non d'une manière naturelle ; il faut que ce soit en état de paix, de douceur, de modération et de tranquillité intérieure devant Dieu, et que cet état soit la source de la tranquillité et du calme extérieur[4]. » — « Restez là où

1. *L.S.*, II, 119. Lettre du 26 novembre 1838 à M. Luquet.
2. *L.S.*, II, 584 et *N.D.*, III, 70. Lettre du 12 décembre 1841 à M. Lannurien.
3. *C.S.J.*, ch. VIII, 357.
4. *L.S.*, II, 352. Lettre de 1839 à un séminariste.

le bon Dieu vous met, je veux dire dans l'état intérieur, et n'allez pas vous agiter, vous tourner et retourner, chercher et fouiller pour savoir si vous êtes bien ou non, s'il faut rester dans tel ou dans tel autre état... L'état où vous êtes maintenant est bon : restez-y [1]. »

Sous quelle inspiration le P. Libermann a-t-il élaboré cette doctrine des « états » et pourquoi a-t-il souligné avec tant d'instance leur importance? Il s'agit — notons-le — d'états psychologiques et non institutionnels de perfection. Ne serait-ce pas d'abord, sur le plan de la psychologie spirituelle, une transposition de la conception bérullienne des états de Notre-Seigneur tels que les décrit le *Discours de l'État et des Grandeurs de Jésus?* En outre, le P. Libermann éprouvait, pour lui-même, un besoin essentiel de sécurité, de stabilité. Il envisageait, pour les âmes, au sein de l'universelle relativité, des expériences de solidité intérieure et, dans le film des variations existentielles, une fixité spirituelle. Il voulait aussi garantir, en l'y établissant, dans la structure du psychisme, une fidélité qui serait autrement toujours remise en question dans la discontinuité des actes.

Saint-Exupéry n'invite-t-il pas l'homme d'aujourd'hui, pour construire, reconstruire le monde, de se construire soi-même, de bâtir sa citadelle?

« Je te contrains de bâtir en toi une maison [2]. »
« Le temps te construira des racines [3]. »
« Le rempart véritable est en toi [4]. »
« Obtenir de toi cette permanence intérieure qui est d'une âme bien bâtie [5]. »

1. *L.S.*, II, 383. Lettre de 1839 à un séminariste.
2. A. DE SAINT-EXUPÉRY, *Citadelle*, 37e éd., 1948, p. 436.
3. *Id.*, p. 378.
4. *Id.*, p. 441 et p. 197 : « l'être qui est construit à l'intérieur. »
5. *Id.*, p. 273.

Nous avons développé cette conception dans *Métaphysique et mystique saint-exupériennes*, Année Théologique, 1949, fasc. I, pp. 1-32, surtout pp. 23-25.

Chapitre IX

FONDEMENT, CLIMAT ET TERME DE LA PASSIVITÉ

> « Vous voyez que je vous prêche toujours la paix de Notre-Seigneur ; c'est une chose si importante que tout en dépend. » *L.S.*, I, 175.
>
> *Lettre du 27 août 1836 à M. Beluet.*

L'expérience religieuse du P. Libermann se développe à l'intérieur d'un plan établi par Dieu, par sa sagesse, son amour et sa puissance, que la théologie appelle la Providence. Son histoire personnelle s'inscrit dans l'histoire universelle dont elle n'est qu'un aspect et qu'un moment. Il n'est rien et cependant il a reçu une mission à remplir et il a un rôle à jouer. C'est dans ce cadre grandiose qu'il dessine son humble vie ; ses projets recherchent les desseins de Dieu et il ne se décide à l'action que quand la certitude est acquise qu'il y a correspondance entre eux. Cette foi en la Providence de signification si biblique et cette volonté de ne travailler que sous sa direction est la conséquence de sa doctrine de la passivité. Le sommet de cette passivité est l'abandon à la Providence. La récompense de cette méthode tactique si surnaturelle et de cette attitude spirituelle de docilité aimante est la paix.

I. LE FONDEMENT : LA PROVIDENCE

> « Attendons tout de sa main divine et rien de nos efforts ».
> *L.S.*, III, 184.
>
> *A Mlle Louise des Loges, 10 janvier 1843.*

Suivons le P. Libermann dans sa lecture attentive de l'expérience providentielle et recueillons, grâce à sa longue réflexion sur ce

mystère, quelques-unes des lois qu'il a dégagées de l'action providentielle.

1. *L'expérience de la Providence*

« La divine Providence conduit nos affaires malgré moi... »
L.S., IV, 92.

Lettre de mai 1844 à X.

La foi du Vénérable en la Providence, dogme fondamental de la Bible, a animé toute son existence. Sa physionomie ressemble étrangement — et c'est ce qui lui confère ce charme souverain — à celle des Patriarches qui marchent sous le regard de Dieu. Il vérifia, dans sa vie si riche en événements, la présence aimante et l'action toute puissante de Dieu. A la dernière Pentecôte de sa vie, en une page magnifique qui est un document mémorable, par un survol de toutes les étapes de son itinéraire, il a déclaré avec assurance : « Je n'ai jamais pu réaliser un plan que j'ai rêvé ; j'ai toujours réalisé comme par enchantement, au milieu des croix et des souffrances, il est vrai, tout ce qui nous était amené providentiellement [1]. » Il n'a pas conscience de jouer sa vie, de prendre des initiatives ; il se sait et se sent mystérieusement mais infailliblement conduit et sa liberté qui est réelle consiste à coïncider avec celle de Dieu. « Prenez courage et ne vous fâchez pas si les choses ne vont pas tout de suite parfaitement. Vous voyez que je ne fais pas ce que je veux. La divine Providence conduit nos affaires malgré moi, car je vous assure que si j'avais suivi mes idées, je me serais bien gardé de tant entreprendre à la fois [2]. » Il a certifié qu'aux moments décisifs, il avait suivi le chemin — et au moment désigné par elle — que lui ouvrait une main invisible. Retraçant à M. Desgenettes et dans le détail la suite des événements qui avaient préparé la fondation de sa Congrégation — voyage à Rome, mémoire adressé à la Congrégation de la Propagande, intervention du Cardinal Fransoni, — il s'exprime ainsi : « Je sentais en moi une impulsion forte... Cependant, malgré cette impulsion intérieure, je voulais connaître la divine volonté sur le fond de l'œuvre, et employer pour cela les moyens les plus assurés selon l'ordre de Dieu dans son Église... Je

1. *L.S.*, IV, 602 et *N.D.*, XII, 199. Lettre du 18 mai 1850 à M. F. Le Vavasseur.
2. *L.S.*, IV, 92. Mai 1844.

voulais que Dieu seul décidât la chose... C'est une règle que je me suis prescrite dans la conduite des affaires, d'attendre en tout les moments de la Providence [1]. » Après de longues réflexions, de laborieuses discussions, les contradictions renaissantes, de perfides calomnies, les perspectives d'un avenir difficile, l'union de sa Congrégation avec le Séminaire colonial du Saint-Esprit est décidée parce que la volonté de Dieu se manifeste dans ce sens, qu'il a la certitude de devoir être l'agent de cette fusion et lorsque le moment de la Providence a sonné. « L'union de nos deux sociétés m'a toujours paru dans l'ordre de la volonté de Dieu ; elles se proposent la même œuvre, marchent dans la même ligne ; or, il n'est pas dans l'ordre de la divine Providence de susciter deux sociétés pour une œuvre spéciale, si une seule peut suffire... Le moment de Dieu n'était pas arrivé... Maintenant les desseins de Dieu sont mûrs... J'ai la confiance que Dieu nous bénira parce que j'ai l'assurance que sa volonté a été qu'elle s'exécute [2]. » Il n'est pas contraint physiquement mais se sent obligé moralement à agir selon les indications de la Providence. Il ne peut se dérober à sa mission malgré la fatigue, l'angoisse, les critiques et les obstacles. « Dieu me lie et m'enchaîne à cette œuvre crucifiante mais chère à mon cœur [3]. » Son entourage — même ses disciples de la première heure — l'aide mal. Leur enthousiasme est intermittent, leurs crises de dépression rapides et graves, leur agressivité parfois violente. Frédéric Le Vavasseur conseille au Fondateur l'abandon du Séminaire colonial, des Colonies. Le P. Libermann invite cet instable à suivre, dans la prière, la ligne providentielle au tracé harmonieux et, abordant le problème concret : « Agir par impression, quand il s'agit d'une œuvre pareille pour la rejeter, ce n'est pas agir en homme de Dieu comme nous devons être. Non, fallût-il être écrasé sous le poids de cette œuvre, il faudrait se laisser ensevelir sous ses décombres. Abandonner la partie, c'est laisser brûler la maison de Dieu sans venir à son secours... Les hommes de Dieu en désespèrent. Quant à moi, j'ai plus d'espoir que jamais, et cela précisément parce que son état paraît si désespérant... Nous ne devons pas nous ingérer par notre propre esprit, par notre présomption dans les œuvres de Dieu, mais si Dieu nous y ingère, malheur à nous si nous nous en retirons [4]. » La certitude qu'il a d'une mission de Dieu à lui confiée n'a d'égale que la confiance absolue en ses interventions. Les œuvres

1. *L.S.*, III, 360-373 (Texte incomplet) et *N.D.*, VI, 41 et 45. Lettre du 9 février 1844 à M. Desgenettes.
2. *L.S.*, IV, 561-569 et *N.D.*, X, 339-340 et 343. Lettre de décembre 1848 à la Communauté de Dakar.
3. *L.S.*, IV, 276 et *N.D.*, VII, 30. Lettre du 28 janvier 1846 à F. Le Vavasseur.
4. *N.D.*, XII, 200-201 et *L.S.*, IV, 603-608. Lettre du 18 mai 1850 à F. Le Vavasseur.

merveilleuses qui s'accumulent, il en attribue l'existence à Dieu dont il n'est qu'un instrument. « Moi, je ressemble au secrétaire d'un grand banquier [1]. » Cet aspect si caractéristique de la personnalité du P. Libermann jouant avec sérénité le grand jeu de la Providence n'a pas échappé aux témoins de sa vie. Au cours d'une longue déposition, le P. Frédéric Le Vavasseur déclarait à ce sujet : « Cette dépendance de la volonté de Dieu, cette attention à la chercher en tout, le faisait prier beaucoup et attendre quelquefois longtemps, avant que de se décider et commencer d'agir. Il ne craignait rien tant que de prévenir les moments de Dieu et de marcher plus vite que lui. Il avait un coup d'œil extrêmement sûr et une grâce toute extraordinaire dans les affaires pour découvrir les moments de Dieu, sa volonté, les hommes et les choses dont il devait se servir pour l'exécuter [2]. » Il a été, selon la lettre et l'esprit, « un serviteur qui a toujours les yeux tournés vers son maître, et qui est toujours disposé à lui obéir, à le servir, et qui vole au premier signe de sa divine volonté [3]. »

2. *Les lois de la Providence*

> « Sachez en toutes choses, en tous temps et en toutes circonstances suivre la marche de la Providence ».
> *L.S.*, IV, 223 et *N.D.*, VII, 194.
>
> *Lettre du 8 juin 1845 à M. Briot.*

De cette expérience de la Providence, le P. Libermann est passé, par un effort de réflexion, à une doctrine de la Providence. Il a dégagé ce qu'on peut appeler des lois générales. A l'observation, il a remarqué qu'il existe une dialectique sur le plan extérieur de la Providence, sur le plan historique des événements, qui correspond à la dialectique qu'il avait découverte sur le plan intérieur de la grâce, sur le plan existentiel des événements de l'âme.

Tout d'abord, la Providence a ses moments qu'il importe de discerner pour entrer en action sous peine de se livrer à des anticipa-

1. *L.S.*. IV, 254 et *N.D.*, VII, 147. Lettre d'avril 1845 à M. Blanpin.
2. *N.D.*, XIII, 638. Souvenirs sur M. Libermann recueillis en 1853.
« Il ajoute : « Deux grandes affaires peuvent être données comme la confirmation de ce quej e dis là, l'une que je n'ai pas suivie, mais dont d'autres peuvent parler, notre fusion avec le Saint-Esprit, l'autre que j'ai suivie en ses plus petits détails, la nomination des évêques des colonies. » Aussi, *N.D.*, I, 330-331.
3. *N.D.*, VI, 353. Lettre du 23 septembre 1844 à M. Lemercier.

tions malheureuses ou à des retards catastrophiques : nécessité d'attendre l'heure de Dieu — « Laisser mûrir les choses [1] » — mais aussi de profiter des circonstances favorables. On peut relire, à un siècle de distance, sa lettre sur la Révolution de 1848 et souligner ces lignes mémorables dont toute l'histoire de l'Église de France consacre la vérité : « ...Nous ne sommes plus maintenant, dans l'ordre des choses du passé... Embrassons donc avec franchise et simplicité l'ordre nouveau [2]... » En quelques lignes, le P. Libermann énumère les deux conditions qui définissent le statut de l'insertion des chrétiens dans l'histoire et leur action sur son déroulement, fidélité et adaptation.

a. La loi du moment

« Attendez le moment de Dieu. »
L.S., IV, 248 et *N.D.*, VIII, 36.

Lettre du 28 janvier 1846 à F. Le Vavasseur.

Le moment de Dieu. Quel est-il? Celui de sa parole. « Soyez toujours bien disposé à faire tout ce qu'il pourrait vous ordonner pour sa gloire, *mais attendez qu'il parle :* nous ne devons ni prévenir ses volontés, ni inventer. Il est bon de prier et de désirer ardemment. Quand le moment de Dieu sera arrivé, ce sera toujours avec paix et suavité que cette divine volonté se manifestera [3]. » Parole intérieure ou langage des circonstances. La parole de Dieu est à son tour à distinguer de nos propres pensées, de nos désirs personnels conscients ou inconscients. D'où des critères sinon infaillibles, du moins de la plus haute probabilité, puisque des intérêts supérieurs sont engagés. La voix de Dieu ne parle pas dans le sens de notre naturel ; elle ne prescrit pas l'impossible mais le difficile, le parfait ; elle encourage ; elle calme l'imagination, désoccupe l'homme de soi et le porte à Dieu. « La voix douce et pacifique du bon Maître » s'oppose à « la voix rauque de notre méchante nature [4] ». Il serait dangereux, en cédant à un empressement naturel, de créer le moment de Dieu. On se lancerait dans une action que Dieu ne veut pas en ce moment, qu'il ne dirigera pas, qui est vouée à l'échec surnaturel,

1. *L.S.*, IV, 223 et *N.D.*, VII, 194. Lettre du 8 juin 1845 à M. Briot.
2. *L.S.*, III, 610-618 et *N.D.*, X, 145-151. Lettre du 20 mars 1848 à M. Gamon.
3. *N.D.*, VI, 353. Lettre du 23 septembre 1843 à M. Lemercier.
4. *L.S.*, III, 459-460 et *N.D* VII ,36. Lettre du 29 janvier 1845 à M. Collin.

même si un certain succès humain semble être enregistré. Les religieuses de Castres ont été sollicitées pour la mission de Guinée ; leur départ a dû être retardé ; ces femmes apostoliques sont impatientes. Le P. Libermann, averti de la situation, écrit à leur Supérieure pour lui conseiller, ainsi qu'à ses filles, la sérénité. « J'espère qu'elles n'auront rien perdu à patienter, et que Dieu les récompensera d'avoir attendu. Elles apprendront, de plus en plus, qu'il fait toujours bon d'attendre les moments de Dieu. L'impatience de notre méchante nature veut hâter, créer même, s'il était possible, ce moment de Dieu ; et alors, si malheureusement elle vient à bout d'agir avant le temps déterminé dans les desseins éternels, elle est contente, pleine d'une joie bruyante et satisfaite d'elle-même ; mais à la première difficulté on a bras et jambes cassés. Le trouble, l'inquiétude, le découragement s'emparent de l'âme et remplacent cette joie, cette assurance et cette ardeur intempestive qu'on avait eues auparavant[1]. » « Ne forcez pas Dieu à accepter vos services ; ne le forcez surtout pas à accepter vos services avant le temps déterminé dans ses desseins éternels[2]. » Attendre le moment de Dieu, pour pouvoir faire tout le bien qu'on désire[3] ; attendre, dans les temps de tempête, des jours meilleurs, « l'âme remplie de Dieu, patiente comme Dieu[4] » ; attendre, dans le découragement de la nuit, que Dieu manifeste clairement sa volonté[5] ; attendre encore, avant d'abandonner définitivement un terrain ingrat d'apostolat[6] ; attendre les ouvriers que Dieu destine à son œuvre et qu'il prépare[7] ; attendre les tâches qu'il réserve aux hommes qu'il a choisis[8]. Attendre dans la confiance et dans l'amour : « Vous devez être dans l'attente paisible et pleine d'amour, de ce qu'il lui plaira de faire de vous et en vous ; dans une attente toute d'abandon, ne voulant plus

1. *L.S.*, III, 574-575 et *N.D.*, IX, 154-155, 161. Lettre du 31 mai 1847 à la Supérieure de Castres.

2. *L.S.*, III, 578 et *N.D.*, IX, 161. Lettre du 2 juin 1847 à plusieurs sœurs de Castres.

3. *L.S.*, IV, 149 et *N.D.*, VI, 411. Lettre du 7 novembre 1844 à M. Lossedat. « Si vous ne pouvez pas faire tout le bien que vous voyez à faire, patientez et attendez le moment de Dieu. Il viendra, mon cher, soyez-en sûr ; et il n'est peut-être pas bien loin. »

4. *L.S.*, IV, 461-462 et *N.D.*, IX, 328-329. Lettre du 19 novembre 1847 à la Communauté de Dakar et du Gabon. « Si vous savez maintenant patienter, vous êtes sûrs du succès et d'un succès solide et stable. Soyez assurés que tout ce qui est emporté d'assaut n'est ni solide, ni stable. »

5. *L.S.*, IV, 284 et *N.D.*, VIII, 36. Lettre du 28 janvier 1846 à F. Le Vavasseur. « Vous ne savez pas encore ce que Dieu vous destine, abandonnez-vous à la Providence, faites, en attendant, le bien que vous avez commencé, et attendez le moment de Dieu. »

6. *L.S.*, IV, 42 et *N.D.*, III, 355. Lettre du 23 décembre 1842 à M. J.-D. Laval. « N'abandonnez pas encore ce pays (l'Ile Maurice) misérable et délaissé. Essayez encore et attendons les moments de Dieu. »

7. *N.D.*, IV, 264. Lettre du 10 juillet 1843 à M. Ducournau. « Notre grand principe est de recevoir ce que Dieu nous envoie et ne pas prendre les avances pour nous faire connaître. »

8. *N.D.*, VI, 61. Lettre du 20 février 1844 à M. Mangot. « Ne courez pas après le ministère, attendez que Notre-Seigneur vous envoie. »

avoir en vous de vie, ni d'action, ni de désir, ni de volonté, mais tenant doucement le regard de votre âme tourné vers le divin Maître, afin qu'il vous manie et qu'il fasse de vous et en vous selon son très amoureux et unique bon plaisir [1]. » Attendre, dans la mort, la résurrection [2]. Se plaçant dans cette première perspective providentielle, et s'inspirant du Psaume 39, le P. Libermann a été l'homme de l'attente dans l'action et de l'action dans l'attente : « *Exspectans exspectavi Dominum!* S'il faut attendre jusqu'à la mort, j'attendrai, pourvu que la divine volonté s'accomplisse dans toute sa plénitude [3]! » Quel accomplissement en dix ans!

b. La loi du mouvement

« Dieu va doucement dans ses œuvres... »

N.D., XII, 166.

Lettre du 23 avril 1850 à Mgr Kobès.

On correspond aux intentions de la Providence et l'on s'insère dans son plan en saisissant le moment où l'éternité veut pénétrer dans le temps et où le temps doit pénétrer dans l'éternité. Il faut ensuite — car la Providence est à penser en termes de continuité dynamique : action du Dieu vivant — adopter son mouvement. « Sachez en toutes choses, en tous temps et en toutes circonstances suivre la marche de la Providence ; la suivre plutôt que la précéder [4]. » En adoptant ce mouvement, l'homme a la certitude que Dieu agit avec lui et par lui, qu'en conséquence il peut escompter le résultat que Dieu a décidé. « Je laisse agir la divine Providence, je me contente de profiter de toutes les ouvertures qu'elle nous donne pour le service de notre Maître et l'avancement de la Congrégation ;

1. *L.S.*, II, 90. Lettre du 29 août 1838 à M. Cahier.

2. *C.S.J.*, ch. XI, 595. « On peut croire que les deux sœurs s'attendaient à ce que Notre-Seigneur ne tarderait pas à venir, puisqu'elles lui avaient fait annoncer la maladie de Lazare, et que c'était peut-être pour cela que l'amour de Marthe, impatient de voir arriver son Maître, la faisait aller bien souvent aux enquêtes. — Marie... attendait avec calme et douceur... les moments de Dieu. »

3. *N.D.*, IV, 7-8. Lettre du 13 novembre 1839 à M. Faillon.

L.S., III, 163-164 et *N.D.*, III, 349. Lettre du 25 novembre 1842 à M. I. Schwindenhammer. « *Exspectans exspectavi Dominum ;* et l'*intendit mihi* viendra plus tard. Les différents attraits dont vous me parlez, sont des attraits réels que je vous connais depuis longtemps : la retraite, la direction des âmes, les rapports avec les gens simples, l'éloignement du monde. Mais attendez avec douceur, paix, humilité du cœur, et avec une confiance pleine d'amour, que le moment de Dieu soit arrivé. »

4. *L.S.*, IV, 223 et *N.D.*, VII, 194. Lettre du 8 juin 1845 à M. Briot.

mais je tâche de me plier aux mouvements de cette divine Providence, afin qu'elle fasse plus que moi[1]. » Quel est le rythme de ce mouvement? Le P. Libermann n'hésite pas : il est lent. « Dieu va doucement dans ses œuvres ; prenons garde de vouloir marcher plus vite que lui[2]. » Cette lenteur est la condition de leur solidité[3]. Aussi ne faut-il pas se presser[4], surtout dans les commencements[5]. Qui précipite le mouvement est voué à l'échec[6]. La lenteur des préparations, la rapidité et la splendeur des développements sont deux faits inscrits dans sa propre histoire : vérification expérimentale d'une loi générale qu'il a énoncée avec tant d'assurance.

c. La loi de l'imperfection

> « C'est un principe très important pour l'action, et cela en toutes choses, qu'il faut se mettre toujours en garde contre la perfection idéale. »
>
> *N.D.*, VIII, 111-112.
>
> *Lettre du 15 avril 1846 à M. Lossedat.*

A ces deux lois principales : loi du moment et loi du mouvement, on peut en ajouter d'autres qui, dans son œuvre, n'ont pas le même relief et qui concernent les méthodes — assez déconcertantes pour notre sagesse — que Dieu emploie et auxquelles nous avons à nous soumettre car « ne veuillons pas le bien plus que Dieu le veut, ni autrement qu'il le veut[7] ».

1. *L.S.*, IV, 233 et *N.D.*, VII, 374. Lettre du 5 novembre 1845 à la Communauté de Bourbon. Une variante : mouvements (dans *L.S.*) et mouvement (dans *N.D.*).

2. *N.D.*, XII, 166. Lettre du 23 avril 1850 à Mgr Kobès.

3. *Glose*, p. 115. « Il faut bien savoir que les grandes œuvres et les œuvres solides se font avec lenteur : l'histoire ecclésiastique nous en fournit mille preuves. »

N.D., IX, 329. Lettre du 19 novembre 1847 à la Communauté de Dakar. « Les herbes qui croissent vite acquièrent peu de développement et se détruisent promptement. Les arbres dont la croissance est lente, deviennent grands et durent des siècles. S'il vous arrive jamais d'avoir dans une Mission un succès prompt et facile, tremblez pour cette Mission ; lorsque, au contraire, elle demande du temps et offre des difficultés, augurez-en bien, si vous sentez en vous-mêmes la force et la persévérance d'une sainte patience. L'imagination n'aime pas les lenteurs, mais une âme renoncée sait bien y trouver son compte. »

4. *N.D.*, III, 155. Lettre du 18 février 1842 à M. Tisserant. « Il faut toujours venir au grand principe : les œuvres de Dieu ne pressent pas. »

5. *N.D.*, XII 239. Lettre du 18 juin 1850 à M. Gaudaire. « Dans les commencements des œuvres, il ne faut pas être pressé ; vous ne verriez peut-être pas un grand développement de votre vivant, cela n'est pas nécessaire. »

6. *N.D.*, IX, 40. Lettre du 8 février 1847 à M. Le Berre. « Si l'on veut aller trop vite, on précède l'action de la divine Providence, et en la précédant, on ne réussit pas. »

7. *L.S.*, III, 413 et *N.D.*, VI, 278. Lettre du 22 juillet 1844 à Mère Javouhey.

D'abord, la loi de l'imparfait. Dieu qui veut avoir besoin des hommes, les prend tels qu'ils sont, les utilise avec leurs défauts. De l'imparfait on s'avance vers le parfait et un parfait qui n'est jamais un idéal qui par principe n'existe pas. L'idéal est un terme théorique indéfinissable conceptuellement vers lequel on progresse ; il n'est pas l'Idée platonicienne, le vrai et seul réel. « Nous nous faisons des choses une idée parfaite, et nous voulons que ces conceptions aient leur entière réalisation ; telle n'est pas et telle n'a jamais été la marche de la divine Providence [1]. » Dieu permet le mal pour en tirer le bien mais aussi pour manifester sa justice. « Il entre quelquefois dans l'ordre de la divine Providence de fournir aux pécheurs ce que leur malice demande pour leur perte. La divine volonté n'est pas de les perdre mais de les abandonner à leur malice... [2] »

d. La loi de compensation

> « Jésus vous donnera le double de ce qu'il vous a enlevé ».
> *L.S.*, IV, 497 et *N.D.*, X, 14.
>
> *Lettre du 15 janvier 1848 à la Communauté de Dakar.*

Il était réservé à Alfred Adler, dans une intuition aux applications innombrables, de découvrir une loi qui commande le fonctionnement du monde organique et psychique, la loi de la compensation. Tout organisme vivant tend à créer, à maintenir ou à rétablir un équilibre. S'il déplore une déficience sur un point, organe, faculté, ou dans un domaine de son expérience, la personnalité s'affirme avec plus de force et avec un besoin incoercible sur un autre [3]. Dans l'ordre providentiel de l'histoire, selon le P. Libermann, se retrouve cette loi qu'il formule ainsi, au cours d'un commentaire sur le ramassage des miettes après le miracle de la multiplication des pains (*Jn* 6, 13) : « Ce sont les apôtres qui les ramassent. Les pasteurs de l'Église ont entre les mains ces trésors ; ils peuvent les distribuer chacun selon le plus ou moins de pouvoir qu'il a. De plus, ce sont les apôtres ou disciples principaux qui les ramassent, pour montrer

1. *L.S.*, III 50 et *N.D.*, VIII, 110-111. Lettre du 15 avril 1846 à M. Lossedat. Toute la lettre est à lire sur ce sujet de la tolérance nécessaire des défauts inévitables.
2. *C.S.J.*, ch. VIII, 435.
3. A. ADLER, *La compensation psychique de l'état d'infériorité des organes*, trad. de H. Schaffer, Payot, 1956 et *Le tempérament nerveux*, trad. de Roussel, Payot, 1948, la compensation psychique, pp. 50-63.

que ces grâces perdues et superflues, pour ainsi dire, dans l'Église, sont ramassées par les âmes les plus fidèles. Une âme infidèle et mauvaise refuse les grâces de Dieu et les foule aux pieds. Dieu les fait ramasser par quelque grand saint qui augmente en sainteté. On peut l'observer dans l'histoire de l'Église : toutes les fois qu'une grande hérésie, un grand désordre s'est élevé, on y a vu paraître plusieurs saints plus éminents que de coutume[1]. » En effet, sur le plan horizontal, dans le déroulement de la durée, à des périodes nocturnes de décadence succèdent des périodes de ferveur, de renaissance spirituelle et sur le plan vertical, en un moment de la durée, quand triomphe le mal, le bien est encore présent. Les hommes de bien ne sont pas acculés au désespoir et les mauvais ne peuvent jouir pleinement de leurs victoires... Le bien a toujours l'ombre du mal qui le menace et le mal l'ombre du bien qui le séduit. Dieu ne laisse aucun moment de l'histoire sans témoignages et il réserve ses plus éclatants pour les heures les plus sombres, afin que l'homme ne puisse jamais se dire et se croire abandonné.

e. La loi de contradiction

« Les hommes de Dieu ont toujours été réprouvés et contrariés... »
C.S.J., ch. XII, 687.

Dieu ne veut pas que son règne s'étende sur la terre à coups de miracles mais au rythme des difficultés, des contrariétés, des persécutions, sous le signe de la Croix. Pour la sagesse transcendante de Dieu, l'obstacle est signe et instrument de la valeur. « Quand Dieu a des desseins de grâce et de miséricorde sur les bonnes âmes qui l'aiment, quoique avec trop de violence, alors il contrarie leurs beaux desseins. Elles se hâtent, se précipitent, elles sont hors d'haleine, elles veulent être arrivées, avant de s'être mises en route, et Dieu les arrête par toutes sortes d'obstacles. Elles se renversent, mais se relèvent ; elles vont toujours leur train, au pas de course et toutes haletantes, il leur ferme tous les passages et les arrête par la force des choses. Alors elles tombent accablées, et les voilà livrées à la tristesse, l'agitation, le découragement. Peu à peu cependant l'âme sent sa faiblesse, elle se remplit de la pensée de son néant, elle s'humilie, s'abaisse devant son Dieu, et, se trouvant dans un besoin

1. *C.S.J.*, ch. VI, 229.

extrême, elle s'élève vers lui pour trouver son soutien. Le calme renaît par degrés, elle commence à se résigner, parce qu'elle ne peut faire autrement ; elle finit par se soumettre tout à fait à tous les bons plaisirs de Dieu, et elle s'abandonne pleinement à sa divine conduite. Alors s'ouvre une ère nouvelle, où cette âme commence à vivre moins de la vie de la nature et plus de la vie de la grâce...[1] » « Les hommes de Dieu ont toujours été réprouvés et contrariés, dans les œuvres qu'ils entreprenaient pour la gloire du Maître, par ceux qui étaient les plus capables de comprendre leurs bonnes intentions, l'esprit de Dieu qui les animait et l'excellence des œuvres qu'ils entreprenaient, tandis que les ignorants, et même ceux qui sont éloignés de Dieu, changent de vie et ont une pleine confiance en eux[2]. »

f. La loi du sacrifice des meilleurs

> « Jésus a bien su se choisir parmi vous la brebis la plus grasse, la première du troupeau. »
> *L.S.*, IV, 496-497 et *N.D.*, X, 14.
>
> *Lettre du 15 janvier 1848 à la Communauté de Dakar.*

Dieu n'a besoin de personne. Pour que sa puissance éclate dans la faiblesse humaine, que l'homme ne s'appuie pas sur la faiblesse humaine, que l'homme ne s'appuie pas sur l'homme et ne confonde pas l'espoir naturel et l'espérance surnaturelle, il retire souvent des champs apostoliques les ouvriers qui ont l'esprit et la mission. Deux mois avant de mourir, se remémorant toutes les catastrophes d'Afrique, le P. Libermann notait dans une lettre à celui qui le remplacerait : « Ce qui me paraît le plus surprenant en tout ce qui nous arrive dans cette sainte et crucifiante Mission, c'est que les coups qui nous sont portés tombent toujours sur ceux qui sont les plus capables. M. Arlabosse est le douzième missionnaire qu'il a plu à Dieu de nous enlever sur les côtes d'Afrique ; eh bien ! sur ces douze, il y en a dix qui étaient les plus capables, et je ne compte pas M. Allard qui ne manquait cependant pas de moyens. Cette considération, faite par elle-même pour affliger, doit être cependant le

1. *L.S.*, III, 575-576 et *N.D.*, IX, 154-155. Lettre du 31 mai 1847 à la Supérieure de Castres.
2. *C.S.J.*, ch. XII, 687.

sujet d'une solide consolation, parce qu'elle nous fait voir d'une manière patente la main de Dieu, qui agit non par une providence ordinaire mais dans les desseins spéciaux qui nous sont inconnus et que nous devons adorer et bénir... Il ne veut pas que nous nous fondions sur nous-mêmes et sur les moyens que nous pouvons avoir en main, mais sur lui seul... [1] » La Providence ordinaire de Dieu, ce sont les croix ordinaires ; la Providence spéciale, celle qui manifeste des desseins plus mystérieux, plus chargés d'amour, ce sont les croix exceptionnelles.

Au sacrifice de quelques-uns s'ajoute l'insécurité de tous malgré les états spirituels auxquels par la ferveur l'âme a accédé, malgré la confiance qui traverse l'âme qui s'en est remise à Dieu de sa vie ; cette stabilité n'est que relative. Dieu éprouve les âmes par action et par permission. Il les atteint dans les vertus qu'elles pratiquent. « Il éprouve notre espérance, en agissant par sa divine Providence, de façon que nous n'ayons aucune garantie ni assurance de rien... Si nous sommes fidèles, notre espérance deviendra très solide et très grande [2]. » Plus Dieu nous éprouve, plus nous devons lui prouver notre amour. La Providence agit par des moyens pauvres, promeut l'idéal de pauvreté, fait de nous des pauvres, les pauvres de Dieu qui ne sont riches que de sa richesse, qui ne sont remplis que de sa plénitude, qui ne sont sûrs que de ses promesses.

Dans cette expérience de la Providence, le P. Libermann vivait ; sa réflexion l'enracinait dans cette conviction de la présence immédiate de Dieu. « Ne songeons qu'à marcher dans la route que sa divine Providence nous a tracée... [3] » Elle s'épanouit en abandon.

II. LE CLIMAT : L'ABANDON

« Abandon, abandon, toujours abandon, et rien que de l'abandon ».

Lettre du 3 février 1838 à M. P. Carron.

Cette sentence liminaire, qui lance un mot d'ordre et trace un programme, dit assez la valeur que le P. Libermann reconnaissait

1. *N.D.*, XIII, 379-380. Lettre du 20 novembre 1851 à M. I. Schwindenhammer.
N.D., XIII, 353. Lettre du 1er novembre 1851 à Mgr Kobès. « Il ne nous laisse que les moins capables... »
2. *E.S.*, 267-268. *Complément des instructions sur l'oraison.*
3. *N.D.*, IX, 63. Lettre de 1847 à M. Collin.

à l'abandon, l'expérience qu'il en avait faite et la place qu'il lui réservait dans sa synthèse de vie spirituelle. L'abandon fut en effet l'une de ses attitudes existentielles les plus fondamentales, l'une de celles dans lesquelles il voulait voir les âmes se fixer.

1. *L'expérience d'abandon*

> « Je suis l'homme le plus heureux du monde, parce que je n'ai plus que Dieu seul. »
>
> *L.S.*, II, 302.
>
> *Lettre du 10 décembre 1838 à Samson Libermann.*

Le P. Libermann aurait pu devenir un découragé, un désespéré, être à l'état chronique un déprimé. Or, il fut et il parut un homme serein, confiant, même lorsqu'il était brisé ; il fut toujours un homme crucifié. Son abandon à Dieu — abandon d'Abraham, de Jacob, de Joseph, de Job — a frappé ses contemporains. Le P. Le Vavasseur, dissertant sur ses vertus, parle en ces termes de son abandon à Dieu : « Cette disposition était comme fondamentale en son âme et celle en laquelle il avait été plus fortement établi par tout ce qui lui était arrivé depuis son baptême. C'était un petit enfant qui se livrait sans soucis, pour toutes choses, à la divine Providence comme à une tendre mère, qui le conduisait comme elle l'entendait. Il était en cet abandon plein d'amour, de confiance et de paix pour tout, pour son intérieur, comme pour les choses extérieures et temporelles, pour celles qui étaient importantes, comme pour les plus petites. A l'époque où nous étions à Issy, *c'était la vertu qui frappait le plus en lui, et il avait une grâce extraordinaire pour y porter*. Les fervents du Séminaire de ce temps-là ne parlaient que d'abandon [1]. » Attitude *fondamentale* qui engageait toute sa personne, en pacifiant et en centrant sa personnalité en Dieu, l'abandon fut une attitude *primitive*, puisque, dès ses années de formation, elle fut constatée et rayonnante et qu'en 1838 elle était canonisée ; attitude *constante* qui fut observée aux tournants les plus critiques de sa vie ; attitude enfin *contagieuse* qui gagna les cercles où son influence s'exerçait.

Les crises épileptiques, par leur fréquence et leur gravité, sont un obstacle canonique à la réception des Ordres. La bourse de l'Ar-

1. *N.D.*, XIII, 636-637. Témoignage de 1853. C'est nous qui soulignons.

chevêché de Paris est retirée à François Libermann ; le séjour au Séminaire de Saint-Sulpice ne peut être prolongé. Le converti d'hier s'en remet à la Providence. Le P. Coyer, eudiste, a rapporté les circonstances qui l'ont conduit à Issy. « J'ai entendu raconter à M. Pinault, devenu ensuite son émule dans la piété, son ami le plus intime et le confident de ses plus secrètes pensées, comment le Supérieur du Séminaire, M. Garnier, ayant déclaré au pauvre séminariste affligé et dépourvu de toutes ressources (son père l'ayant déshérité et maudit à cause de sa conversion au christianisme) que sa maladie étant venue mettre un obstacle insurmontable à son avancement dans les Ordres, il se voyait dans la nécessité de le prier de se retirer du Séminaire. M. Libermann, qui sans doute avait déjà compris la gravité de sa situation, reçut cette déclaration avec un calme et une soumission qui frappèrent d'étonnement M. Garnier. Sans faire la moindre observation, le jeune clerc minoré allait se retirer, lorsque M. Garnier, inquiet de son sort, lui demanda s'il avait quelque asile pour se réfugier et où il se proposait d'aller. « Je n'ai ni ressource, ni asile, répondit-il humblement et tranquillement ; je vais aller dans la rue, et la Providence me conduira où elle voudra que j'aille. » Cette réponse, si simple et si sublime, jeta M. Garnier dans l'admiration. « Je ne puis, lui dit-il, vous laisser partir ainsi, nous allons tâcher de vous trouver un moyen de subsistance. » Ce fut alors qu'on l'envoya au Séminaire d'Issy[1]. »

A Issy, l'acolyte est devenu pratiquement le directeur spirituel du séminaire. Voulant utiliser ce charisme surnaturel qu'il a reçu, sur le conseil des Sulpiciens, les Eudistes lui confient leur maison de noviciat de Rennes. Deux années difficiles : épreuves de Dieu, épreuves des hommes. En décembre 1839, le P. Libermann décide de partir à Rome. De passage à Lyon, il expédie à Samson ce message — l'un des plus émouvants de toute la littérature spirituelle — qui reflète et la plus profonde détresse et la plus inaltérable confiance, l'abandon dans le risque absolu[2].

A Rome, quand il a remis à la Congrégation de la Propagande son long mémoire sur ses projets d'évangélisation des Noirs par la fondation d'un institut religieux, il attend l'heure de Dieu, en rédigeant son *Commentaire de Saint Jean*, dans son pauvre grenier. Il ne tente aucune démarche supplémentaire, ne sollicite aucune recommandation. Le nerf de sa diplomatie est l'abandon biblique à la Providence.

Sa Congrégation est fondée, son œuvre prospère, la confiance de l'Église et de l'État lui est acquise. Ses missionnaires sont partis et

1. *N.D.*, I, 157. Témoignage du P. Coyer.
2. *L.S.*, II, 299-303. Lettre du 10 décembre 1839 à Samson Libermann. Nous avons cité cette lettre dans le chapitre I de cette 2e partie.

dans les Colonies et en Afrique. M. Leguay, Supérieur du Saint-Esprit, travaille, au ministère de la Marine, contre lui et les siens. Il le sait. Se défendra-t-il? Interviendra-t-il auprès des chefs de bureau pour contrecarrer cette influence? Il adopte une attitude de passivité dont il explique les motifs à M. Collin, missionnaire à l'Ile Bourbon, tout en le mettant au courant de ces manœuvres : « Voyant M. Leguay les tourmenter sans cesse, en parlant contre nous, et moi, d'un autre côté, ne jamais dire un mot en défaveur contre le Saint-Esprit, car j'évite de parler de ce séminaire et fais toujours comme si je ne savais pas que M. Leguay agit contre nous ; je suis déjà assez affligé de voir cette dissidence de la part d'un homme qui veut le bien, pour que je fasse encore de mon côté cette injure à Dieu et ce scandale devant les hommes, en cherchant à tracasser à mon tour, et à gêner le bien que M. Leguay pourra faire. Je reste donc tranquille de mon côté, et je me suis dit que si le bon Dieu ne veut plus de nous à Bourbon, il se servira de ce moyen pour nous renvoyer ; que, s'il veut de nous, ce ne seront pas les poursuites de M. Leguay qui pourront nous faire renvoyer[1]. »

Sa mission est plantée sur les côtes meurtrières d'Afrique Occidentale. Dieu frappe ses fils. Mgr Truffet lui-même est atteint et s'effondre. C'est encore l'attitude d'abandon dans l'adoration qu'il prend par un réflexe qui lui est comme naturel et la réaction surnaturelle qu'il conseille à sa communauté de Dakar écrasée par l'épreuve. Il (Dieu) a voulu prendre Mgr Truffet ; il a bien fait, et mon cœur se réjouit, non de ce qu'il l'a pris, cela me déchire l'âme, mais de ce qu'il a fait ce qu'il a voulu faire. J'ai l'intime conviction que ses desseins en cela ne sont que des desseins de miséricorde et non de justice. Si quelqu'un d'entre vous forme quelque doute, qu'il attende avec patience et soumission au bon plaisir de Jésus, et il verra plus tard... Ne soyez pas des hommes, et ne jugez pas des choses en hommes. Donnez-vous à Jésus et laissez-le faire. Il vous donnera le double de ce qu'il vous a enlevé, et il le fera fructifier au centuple[2]. » A Mgr Kobès, trois mois avant de mourir, il dessine la ligne à suivre qui est encore l'abandon : « ...Il faut rester debout devant Dieu, dans la paix, l'humilité, la douceur et dans une pleine confiance en la miséricorde de Dieu...[3] »

Devant les tracasseries de l'Archevêque de Paris, Mgr Sibour, prélat d'esprit gallican, le P. Libermann ne perd pas sa sérénité. « Je suis devenu un peu insensible à ces fâcheries officielles et irrégulières. Que le bon Dieu fasse de nous tout ce qu'il lui plaira.

1. *N.D.*, X, 89. Lettre de 1848 à M. Collin.
2. *L.S.*, IV, 496-497 et *N.D.*, X, 14. Lettre du 15 janvier 1848 à la Communauté de Dakar.
3. *L.S.*, IV, 678 et *N.D.*, XIII, 352-353. Lettre du 1er novembre 1851 à Mgr Kobès.

Nous ne pouvons pas céder à ces mouvements orageux. Nous avons avant tout à maintenir le bon esprit de la Congrégation : aucune perte temporelle ne peut contrebalancer le moindre danger spirituel. Si nous cédons, adieu les bons principes dont il a plu à Dieu de nous doter[1]. »

Parmi les principes auxquels il fait appel pour éclairer et diriger sa vie, celui de l'abandon a rempli une fonction dominante. « Abandon, abandon, toujours abandon, et rien que de l'abandon. »

2. *La doctrine de l'abandon*

« L'entier abandon... c'est le comble de l'amour divin. »
N.D., II, 448 et *L.S.*, II, 502.

Lettre du 14 mars 1841 à M. Clair.

L'expérience de l'abandon s'est convertie en une doctrine dont nous allons signaler l'importance, rechercher la nature et les caractères.

Certains interprètes du P. Libermann n'ont pas hésité à la mettre au centre de sa synthèse spirituelle. Ce n'est pas notre avis. Nous la verrions au sommet. La place où nous situons cette analyse révèle notre position. Le P. Le Vavasseur a considéré dans l'abandon une pièce maîtresse de sa systématique, une conséquence vitale de son état psycho-physiologique. S'il a très bien compris que cette expérience s'est de plus en plus intériorisée, par contre et à tort, nous semble-t-il, il lui a ravi, du moins a estompé sa signification de passivité mystique. Il écrit :

« Cette vertu, dans sa doctrine spirituelle, venait après le renoncement entier et parfait à toute créature et à soi-même. L'état où Dieu le tint, jusqu'au moment où notre Congrégation commença, exigeait ou au moins lui était une occasion continuelle de la pratiquer à un degré héroïque. L'infirmité qu'il avait et le dénuement complet où il se trouvait l'obligeaient à se tenir toujours les yeux levés vers le ciel, sans compter sur les hommes et les créatures. C'était à l'égard de Dieu comme l'enfant qui dort en paix sur le sein de sa mère ; aucune inquiétude ne pouvait approcher de son cœur.

« Cet abandon à Dieu produisait en lui une dépendance merveilleuse à l'égard de la divine volonté. Se donnant tout à Dieu par l'abandon plein d'amour à sa volonté où il se tenait sans cesse et en toute chose, il ne pouvait pas avoir la moindre action propre. Il ne prétendait pas

1. *N.D.*, XIII, 279. Lettre du 7 septembre 1851 à M. Gaultier.

à un état passif, où l'action naturelle disparaît totalement, comme cela est arrivé dans quelques saints, pour être remplacée par l'action de l'esprit de Dieu qui devient le principe des pensées, désirs et mouvements, de telle sorte que la parole de saint Paul : *Jam non ego vivo* est pleinement accomplie. Il avait trop d'humilité pour prétendre arriver à cet état extraordinaire d'union et d'abandon à Dieu, mais comme il est dit : *Estote perfecti sicut pater vester coelestis*, et qu'on peut monter toujours plus haut en sainteté, de même il voulait avancer toujours en cet état d'abandon. Il mettait donc tous les soins à bien sentir et reconnaître la grâce et le mouvement de Dieu en lui, se tenant singulièrement en garde contre l'imagination, l'action naturelle, les vues humaines, la confiance en son jugement, et en général contre tout ce qui pouvait l'exposer à ne pas sentir la grâce et le mouvement de Dieu, et à le jeter dans sa propre action »[1].

L'abandon est d'abord un état spirituel profond dont le siège n'est pas la sensibilité superficielle mais la volonté. C'est un repos de l'âme en Dieu par la foi et dans la foi. « Dans l'état du véritable abandon considéré en lui-même, il n'y a pas d'impression sensible ; il n'y a pas non plus d'action sensible, je veux dire dont nous nous apercevons. Jésus résidant dans le fond intérieur de notre âme, et étant maître de toutes nos puissances, les tient reposées en lui ; il les manie et les conduit selon son bon plaisir. Notre âme, de son côté, se reposant ainsi sur son Bien-Aimé, se livre tout entière, ne veut plus avoir d'action propre et se laisse manier par lui, comme il lui plaît. De là, pas de vue opposée : Jésus dirige d'un côté, et l'âme le suit et se laisse entraîner sans la moindre opposition ; de là non plus, point de résistance, point de commotion[2]. » L'abandon est un état et un état passif dont Dieu est l'auteur par une grâce de passivité.

Cet état d'abandon est la perfection de l'amour. La dernière démarche de l'amour n'est-elle pas de se livrer sans condition à l'être aimé et de communier avec plénitude à sa volonté ? Dieu seul peut produire la charité d'une telle qualité. Voici comment le P. Libermann explique ce qu'il appelle l'établissement parfait de la divine volonté dans la nôtre : « Notre volonté étant ce qu'il y a de plus intime en nous, sa soumission et son entier abandon à Notre-Seigneur, pour qu'il y rende la sienne vivante et dominante, est chose très difficile : c'est le comble de l'amour divin. Afin de produire cet effet dans toute sa perfection, notre divin Maître, ordinairement et même à peu près toujours, creuse jusqu'au plus intime de notre âme ; il déracine tout ce qui y est de notre propre amour et de notre propre vie, pour y substituer son divin amour et sa divine vie[3]. » L'état d'abandon qui se confond avec l'état

1. *N.D.*, XIII, 637. Déposition du P. Le Vavasseur.
2. *L.S.*, II, 593-594 et *N.D.*, III, 83. Lettre du 30 décembre 1841 à M. Dupont.
3. *L.S.*, II, 502 et *N.D.*, II, 448. Lettre du 14 mars 1841 à M. Clair.

parfait de l'amour — état passif — est présenté dans le contexte philosophique d'un volontarisme foncier, la volonté étant le niveau le plus profond de l'âme et se définissant par l'amour.

C'est plutôt en termes d'enfance spirituelle que le P. Libermann a chanté l'abandon qu'en des perspectives d'union transformante de mariage mystique. Dans une lettre du 20 avril 1839, cette image apparaît : « Ne cherchez qu'une chose au milieu de tout cela (difficultés de vocation) : la divine volonté ou l'amour parfait de notre très adorable Maître, ce qui revient au même. Soyez entre ses mains comme un jouet...[1] » Il reste fidèle à cette image qui traduit une expérience intime et porte une doctrine : « Soyez entre les mains de Jésus comme une boule entre les mains d'un enfant qui en fait son joujou. Laissez-vous ballotter comme le divin Maître voudra et autant qu'il le voudra. Je sais bien que votre sensibilité s'y oppose sans cesse, mais ne vous en tourmentez pas. Il suffit que votre volonté soit ainsi disposée ; peu à peu vous l'emporterez sur cette extrême sensibilité[2]. » Nous serions incliné à penser que l'intuition de cette conception de l'enfance spirituelle, outre son origine biblique indéniable, serait comme un postulat vital et compensateur de l'affectivité du P. Libermann, frustrée, dans son enfance, de tendresse par la mort de sa mère, puis si durement malmenée, après sa conversion, par la malédiction paternelle. On ne saurait aussi oublier une tradition historique de dévotion aux états de l'enfance de Jésus qu'explicita et mit en faveur l'École française. Participer aux mystères de l'enfance de Jésus, c'est devenir, par lui, en lui et comme lui, un enfant du Père. Le P. Faber, restaurateur de l'Oratoire en Angleterre, dans son Bethléem, consacrait le dernier chapitre de ce beau traité à l'abandon[3].

Cet abandon est susceptible de progrès. Il est d'abord un désir qui devient une réalité. Expérience pensée, elle se transforme en expérience vécue. « Avant que l'âme ne soit entièrement abandonnée à Jésus, elle désire l'être, et même fortement ; c'est Jésus lui-même qui lui imprime ce désir, et elle le suit encore plus fortement qu'il ne le lui imprime, parce que, dans toutes ses œuvres, elle a son action propre qu'elle mêle à l'action divine. La volonté agissant fortement, l'esprit suit son action. C'est un grand obstacle, surtout pour les âmes qui reçoivent encore par intervalles des impressions, parce que ces impressions laissent toujours dans l'esprit une idée qu'il élabore en secret. Il ne devrait, au contraire, rien rester de cette idée, sinon une union de la volonté, non pas de la volonté à l'idée,

1. *L.S.*, II, 241. Lettre du 20 avril 1839 à M. de Goy. L'image est déjà dans un passage d'une lettre du 11 septembre 1837 à M. Cahier (*L.S.*, I, 299).
2. *L.S.*, III, 385 et *N.D.*, VI, 123. Lettre du 10 mars 1844 à M. Beauchef.
3. F.-W. Faber, *Bethléem*, Victor Retaux, 1899, 6e édition, t. II pp. 268-319.

mais à son Jésus, qui est toujours l'objet de cette idée. Je prie Notre-Seigneur de vous faire comprendre ce que je vous explique d'une manière si obscure[1]. » Le progrès consiste dans la réduction complète, l'élimination de tout intellectualisme, dans la pureté d'une expérience qui se vit dans les profondeurs de la volonté, là où Dieu réside et se donne à l'âme, là où l'âme retrouve Dieu et s'abandonne à lui. Il faut dissiper une illusion selon laquelle l'abandon serait un état facile à vivre. Avant les douceurs de cet abandon, on expérimente, durant des périodes plus ou moins longues, la patience. « On commence par souffrir patiemment ; peu à peu, cette disposition se perfectionne, et on finit, au bout de très peu de temps, par s'abandonner entièrement à Notre-Seigneur Jésus, pour être un jouet entre ses mains[2]. » La patience est la première étape et l'indifférence, le dernier moment de l'abandon. A un malade, le P. Libermann décrit ainsi cet état d'âme : « Ne vous inquiétez pas, si vous allez plus mal ; et ne vous réjouissez pas, quand ça va mieux. Soyez entre les mains de Dieu comme un homme mort et anéanti. Vous n'avez plus de vie ni de sentiment à vous ; tout en vous est à Dieu. Ne vivez donc et ne sentez qu'en Dieu et selon Dieu. Souvenez-vous que vous êtes rempli de l'Esprit de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et que c'est cet Esprit-Saint qui veut être lui seul le principe et la fin de tous vos désirs, de toutes vos affections, de tous les mouvements et tendances de votre âme. N'ayez donc plus de vie propre, mais laissez-le vivre seul en vous... Il faut que nous soyons morts entièrement à nous et à toutes choses[3]. » L'abandon est donc la mort du désir, de la volonté propre, de l'action naturelle ; il est le consentement total et inconditionné à la volonté de Dieu, en excluant même la réflexion sur les motifs secrets qui l'inspirent ; il est l'oubli de soi dans l'abnégation absolue. L'homme est à lui-même un étranger. « Laissez-le (Jésus) donc agir en paix et selon toute l'étendue de sa divine action, ne bougez pas, mais suivez en tout sa sainte opération. Soyez dans l'attente et le silence devant lui, de peur de gâter l'œuvre extrêmement délicate que le souverain Maître a entreprise dans votre âme. Ne cherchez pas à deviner ses desseins, ni à comprendre ce qu'il fait, ni à examiner pourquoi il le fait ; contentez-vous de vous livrer entre ses mains, et de le laisser faire, comme si tout ce qu'il fait en vous, ne vous regardait en aucune

1. *L.S.*, II, 594 et *N.D.*, III, 84. Lettre du 30 décembre 1841 à M. Dupont.
2. *L.S.*, I, 299. Lettre du 11 septembre 1837 à M. Cahier.
3. *L.S.*, I, 214-215. Lettre du 22 octobre 1836 à François Liévin. Il a défini ce qu'il entendait par indifférence : « Quand je dis indifférence, je ne veux pas parler d'une indifférence de mépris ou de dépit, ni d'aucune autre indifférence naturelle et provenant d'un défaut, mais d'une indifférence sainte et toute d'amour de Dieu. » (*L.S.*, II, 106. Lettre du 29 octobre 1838 à M. de Goy.)

Jeanne-Lydie Goré, *La notion d'indifférence chez Fénelon et ses sources*, P.U.F., 1956.

façon, pas plus que s'il travaillait sur un étranger[1]. » Cette mort mystique à soi-même est une insensibilité générale à tout le créé qu'il ne faudrait pas prendre pour de l'apathie, de la torpeur ; cette âme est, par cette mort, de plus en plus sensibilisée à Dieu, à son amour, à ses intérêts ; elle vit cachée en Dieu et Dieu est tout pour elle. Dans la distinction des personnes se consomme l'unité des volontés dans l'amour. « La vie de Jésus cachée en nous est une vie admirable, mais une vie qui exige notre destruction intérieure complète ; car si notre œil a encore un regard vers notre intérieur, comment Jésus trouvera-t-il de quoi se cacher en nous ? Non, mon bien-aimé frère, ne regardons plus, n'ayons plus d'yeux, ou plutôt mettons l'œil de notre âme entre les mains de Jésus, pour n'avoir de vue que par lui et en lui, et pour ne pas voir du tout s'il ne veut pas que nous voyions. Oh ! le bienheureux aveuglement, par lequel notre âme ne voit plus, n'entend plus, ne sent plus, ne vit plus, parce que Jésus la tient entre ses mains et devient toutes choses en elle[2]. » C'est dans le prolongement de ce texte que se trouve la formule liminaire — « Abandon, abandon, toujours abandon, et rien que de l'abandon. » Bien fragile et assez irréelle, la distinction formelle de l'abnégation et de l'abandon qui seraient, selon le P. Le Vavasseur, les deux lignes de forces de la spiritualité libermannienne, puisque, à l'analyse, nous aboutissons à conclure que le dernier terme de l'abnégation est l'abandon.

Le P. Libermann est demeuré très attaché à cette doctrine. Il s'y réfère en écrivant à ses missionnaires. Il leur explique qu'elle est l'âme de leur action et la source de leur joie. « Ce n'est pas notre œuvre que nous faisons, c'est la sienne (celle de Dieu), ce n'est pas notre intérêt que nous cherchons, c'est le sien dans les âmes que nous voulons lui sauver. Il est assez puissant pour donner le succès ; s'il juge à propos d'arrêter nos efforts, c'est lui seul que cela regarde[3].» — « ...Abandonnons-nous à lui corps et âme et on est toujours bien. Cette disposition doit être celle de tout homme, plus encore de tout chrétien, particulièrement de tout missionnaire, mais surtout des missionnaires du Saint-Cœur de Marie, qui travaillent à la gloire du Maître sur les côtes d'Afrique. Cet abandon plein de confiance et d'amour est leur vie et leur ressource, mais aussi leur bonheur et le soutien de leurs travaux[4]. »

1. *L.S.*, II, 96. Lettre du 5 octobre 1838 à M. Cahier.
2. *L.S.*, I, 410-411. Lettre du 3 février 1838 à M. P. Carron.
3. *N.D.*, IX, 64. Lettre de 1847 à M. Collin.
4. *N.D.*, IX, 41. Lettre du 8 février 1847 à M. Le Berre.

On jugera, à la lumière et au terme de ces analyses, quelle est la valeur exacte de cette réaction de Luc Estang, devant la doctrine de l'abandon : « Je me méfie de l'abandon pour ce qu'il suggère de volupté féminine. Le don contient plus de virilité — et de fidélité. » (*Le Passage du Seigneur*, Robert LAFFONT, 12e édition, 1946, p. 113.)

C'est sur ce dernier texte que nous achevons notre analyse de l'abandon. Il est important puisque, selon cette déclaration, cette disposition est une constante et une dominante de la conscience humaine (dépendance de Dieu en vertu de la création), de la conscience chrétienne (dépendance du Saint-Esprit en raison de notre surnaturalisation), de la conscience missionnaire (action avec Dieu, en Dieu et pour Dieu). Elle n'est pas réservée aux mystiques contemplatifs qui se reposent en Dieu mais doit être cultivée avec prédilection par les apôtres qui travaillent pour lui. Le P. Libermann ne s'embarrasse pas de cette distinction si mal comprise de la contemplation et de l'action interprétée si souvent dans un procédé de dissociation de deux valeurs inséparables. L'abandon est, dans la vie chrétienne, le signe et l'état d'authenticité — vérité de la dépendance dans l'amour, — d'intimité avec Dieu — dans l'union à sa volonté, — d'efficacité — par la participation à son action et aux intentions de cette action. C'est au cœur de cette conception de l'abandon que le P. Libermann est le mystique de l'action. On n'agit vraiment que lorsqu'on est en Dieu et sur la Croix pour sauver le monde.

III. LE TERME : LA PAIX

« L'état de la véritable perfection est toujours dans la paix. »
L.S., III, 178.

Lettre du 8 janvier 1843 à Mlle Voille des Loges.

La foi en la Providence achemine l'âme vers l'abandon et l'établit en lui. Avec l'abandon, la paix descend dans l'âme. La doctrine de la paix que le P. Libermann a diffusée dans sa correspondance ne fut, elle aussi, que le reflet de son expérience personnelle.

1. *L'expérience de paix*

« Sa sérénité était imperturbable. »
N.D., I, 119.

Témoignage du P. Leblanc.

Dès après sa conversion, pendant les premières années de séminaire, le P. Libermann rayonne la paix. L'abbé Aubry, son condis-

ciple en 1827, en témoigne : « Je l'ai toujours vu dans le calme et déjà je lui trouvais un extérieur angélique. A cette époque, j'étais rempli de mauvais penchants et plein d'agitation, je le dis à ma honte ; eh bien! il me suffisait de causer quelques instants avec ce jeune converti pour me retirer tout paisible... Ce qui prouve surtout la vertu du jeune Libermann, c'est qu'elle était tout à fait en dehors de son caractère... [1] » Il a avoué que cette paix n'avait aucun rapport avec son naturel et qu'il n'ignorait pas les tempêtes intérieures, les impulsions au suicide, la tentation de désespoir [2]. Il semble que le texte paulinien qui l'invita à s'orienter vers cette valeur de la paix ou qui éclaira son expérience fut celui de *Philippiens* 4, 7. C'est celui qu'il proposa, en une circonstance célèbre à M. Maigna comme sujet de méditation. Il découvrit à ce verset un sens nouveau. M. l'abbé Bagnol fait part de cette trouvaille exégétique dans une lettre du 1er avril 1872 au P. Hubert : « Ainsi je me rappelle que, soupçonnant à ces mots de l'apôtre saint Paul : *Pax Dei quae exsuperat omnem sensum*, un autre sens que celui qu'on lui attribue communément, il trouva enfin, en méditant au pied du Tabernacle, que le verbe *exsuperat*, qu'on traduit ordinairement par *surpasse*, *excède*, pouvait aussi signifier *triomphe* (qui triomphe de tout sentiment) : ce qui donne à ce passage une tout autre portée [3]. » La paix émanait de lui. Selon M. Perrée, « on aurait pu appeler Issy la maison de la paix, grâce à son influence [4]. » Il transforma des loups en agneaux, tel ce M. Maigna à qui le P. Libermann inculqua sa paix par sa seule présence et son héroïque sérénité. « Il s'abouche avec M. Libermann ; l'entretien se prolonge. Au sortir de là, M. Maigna va trouver ses amis ; il leur répète : « *Pax Dei quae exsuperat omnem sensum.* L'avez-vous cette paix ? je veux la chercher, moi ; j'ai appris où elle se trouve [5]. » En entrant dans la Communauté chez les Sœurs de Castres, il souhaite la paix et immédiatement des âmes inquiètes la retrouvent [6]. Cette paix dont il vit et qu'il répand autour de lui à son insu, il la signale comme une valeur suprême à conquérir. « Vous voyez que je vous prêche toujours la paix de Notre-Seigneur ; c'est une chose si importante que tout en dépend [7]. »

1. *N.D.*, I, 75. Témoignage de M. Aubry.
N.D., I, 284. Le témoignage de M. Balme est dans le même sens. « En recueillant mes impressions devant cette image qui m'était tout à fait sympathique, je crois pouvoir la caractériser par une bonté et une sérénité inaltérables qui étaient comme l'épanouissement habituel d'une âme angélique. »
2. *N D*, I, 290. Témoignage du P. Ducournau.
3. *N.D.*, I, 196-197. Lettre du 1er avril 1872 du P. Hubert.
4. *N.D.*. I, 310. Déposition de M. Perrée.
5. *N.D.*, I, 291. Déposition du P. Ducournau, mariste.
6. *N.D.*, VIII, 485. Déposition de la Mère Séraphine.
7. *L.S.*, I, 175. Lettre du 27 août 1836 à M. Beluet.

2. *La doctrine de la paix*

« ...Une paix d'amour et d'union... »
L.S., II, 27.

Lettre du 14 juillet 1838 à M. Leray.

Nous allons suivre le P. Libermann dans ses analyses, à peine esquissées ou très étendues, où il définit la paix, précise les conditions de sa conquête, de sa conservation, évoque la grande paix des profondeurs, privilège des âmes très unies à Dieu et d'une qualité telle qu'elle peut se communiquer aux autres.

Toute paix n'est pas vertueuse. Il est une fausse paix qui coïncide avec la mort ou, du moins, l'anémie et la tiédeur. Nous lisons dans la *Règle Provisoire :* « Ils se tiendront bien sur leurs gardes et prendront de grandes précautions contre le relâchement qui pourrait s'introduire bien facilement dans leurs âmes par suite de cette paix dangereuse dont jouirait la nature [1]. » En 1845, le P. Libermann ajouta une note : cette paix sensible. Dans une lettre de 1838, il propose ces critères différentiels entre la paix naturelle et la paix surnaturelle : « Faites bien attention à cette paix, et visez-y sans relâche devant Dieu et en Dieu ; mais que ce soit une paix de renoncement et de mort, et non une paix d'indifférence ; une paix d'amour et d'union, et non une paix factice, provenant soit de l'oubli seul de ce qui nous trouble, soit de l'effort humain [2]. » La paix consiste dans la suppression de l'inquiétude (aspect négatif et accidentel) et dans l'union à Dieu (aspect positif et substantiel). « Avec l'union à Dieu, on a aussi une grande paix dans l'âme, qui n'est pas simplement l'absence du trouble, mais la paix substantielle qui découle du sein de Dieu en nous, augmente et fortifie cette sainte et admirable union, et nous dispose à la pratique des vertus les plus élevées comme à la réception des plus grandes grâces [3]. » La paix véritable est cette paix substantielle, paix d'amour et d'union, d'union d'amour, dont Dieu est la source, le climat et la fin. La paix est l'effet de la présence de Jésus. « Par cette action sur les sens, notre adorable Maître les purifie et les détache des choses de la terre ; il s'en empare et peu à peu il entre dans le fond de l'âme et l'établit dans le calme et cette paix qui la mettent dans la véritable perfection du divin amour ; ou plutôt il devient en elle une source et un fondement de paix et

1. *N.D.*, II, 293. *Règle Provisoire* 2e p., ch. IX, a. XIV.
2. *L.S.*, II, 27. Lettre du 14 juillet 1838 à M. Leray.
3. *E.S.*, *S.*, 40. *Entretiens de piété*, sixième entretien.

d'amour parfait[1]. » C'est moins la paix qu'il faut rechercher que l'amour de Dieu qui la procure, car la perfection consiste dans l'amour et non dans la paix, bien qu'elle en soit un signe. « Un mal contre lequel il faut prémunir ces personnes, c'est qu'elles mettent toute leur perfection dans cette douce paix... Cette idée que toute perfection est dans cette paix, fait que ces âmes ne s'occupent pas assez de se rendre agréables à Dieu par le renoncement à elles-mêmes et à leur amour-propre[2]. »

La paix est une grâce et une conquête. A celui qui réunit les conditions qui la préparent, elle est largement accordée et à la mesure proportionnelle de la générosité de l'âme. Parmi ces conditions, le P. Libermann insiste surtout sur la suppression des excitations, la rigueur de l'abnégation et la ferveur du don de soi. L'éloignement du monde et de ses distractions, un travail modéré et un zèle calme[3], un usage discret des conversations[4] sont la première condition. L'esprit de retraite est encore plus nécessaire si l'on est d'une extrême sensibilité, d'un caractère impressionnable et d'une vivacité d'imagination qui rend les objets extérieurs troublants[5].

On ne peut cependant éviter toutes les occasions perturbatrices ; le sujet doit se structurer intérieurement pour affronter sans danger l'objet fascinant. « Votre paix ne doit ni craindre ni toujours fuir les difficultés et les tentations, mais les surmonter[6]. » La seconde condition à l'établissement de la paix en nous est l'abnégation, « disposition la plus fondamentale[7] », grand principe qu'il faut se rappeler sans cesse[8]. Le P. Libermann promet la paix — et une paix profonde — à celui qui se renonce parfaitement[9] et il carac-

1. *L.S.*, II, 474 et *N.D.*, II, 169-170. Lettre du 17 août 1840 à M. Dupont.

2. *E.S.*, 156-157. *De l'oraison d'affection*, ch. II : États intérieurs d'une âme en oraison d'affection.

3. *L.S.*, III, 347 et *N.D.*, VI, II. Lettre du 10 janvier 1844 à M. Clair. « Vos forces intérieures croîtront peu à peu par l'esprit de retraite qui vous est si nécessaire pour votre vie intérieure. »

4. *L.S.*, III, 348 et *N.D.*, VI, 12. Lettre du 10 janvier 1844 à M. Clair. « ... Quand on est présent à une conversation, c'est une règle de charité qu'on y prenne part avec modestie et liberté d'esprit, et sans perdre la paix de l'âme... »

5. *N.D.*, VI, 17. Lettre du 16 janvier 1844 à M. Carbon. « Je crois que M. Beauchef ne pourrait guère exercer le saint ministère dans le monde. La principale raison en est son excessive sensibilité, jointe à une grande vivacité d'imagination, ce qui fait qu'il est extrêmement impressionnable... »

L.S., III, 386 et *N.D.*, VI, 124. Lettre du 10 mars 1844 à M. Beauchef. « ... Vie de paix et de calme, vie uniforme et éloignée des impressions violentes, sensibles, vives, éloignement des objets qui pourraient vous donner ces impressions... »

6. *L.S.*, II, 27. Lettre du 14 juillet 1838 à M. Leray.

7. *L.S.*, I, 74. Lettre du 27 janvier 1835 à M. Leray. « Le renoncement parfait par lequel on évite de s'accorder le moindre contentement est la disposition la plus fondamentale à cette sainte paix. »

8. *L.S.*, I, 255. Lettre du 22 janvier 1837 à M. F. Liévin. « La paix et l'union à Dieu, fondées sur une abnégation complète de nous-mêmes... Et ce grand principe, rappelez-vous-le sans cesse. »

9. *L.S.*, I, 88. Lettre du 20 juillet 1835 à X. « Si nous ne nous attachons qu'à Dieu seul à l'exclusion de toute chose créée, notre âme sera toujours dans une profonde paix. »

térise la paix authentique par ce renoncement. « Cette paix doit être un calme de renoncement à toute espèce d'affection terrestre, et de dégagement total de tout ce qui n'est pas Dieu [1]. » Enfin le don total que prépare et permet le renoncement total est la dernière condition de la paix. « Rendez-vous enfin, livrez-vous entre ses mains (de Notre-Seigneur), pour qu'il vous possède sans réserve. Vous n'aurez le parfait repos de l'âme qu'après que vous vous serez rendu tout entier, et qu'il n'existera plus en vous aucun vestige de cette vie naturelle [2]. » Dieu dispense sa paix surnaturelle à celui qui consent à ne plus vivre de la vie naturelle. Il reçoit cette récompense d'un si haut prix, désirée par les sages de tous les temps et de toutes les religions, « être maître de tous les mouvements de son âme [3] ».

La paix une fois acquise, conquise par la grâce plus que par nos efforts, il importe de la conserver, car elle est fragile, et de la consolider. « Ce qu'il faut, c'est de conserver son âme dans la paix [4]. » « Soyez fidèle, mais soyez fidèle à vous conserver dans la paix [5]. » Pour se maintenir dans cet état, il est nécessaire d'écarter les obstacles qui ne manqueraient pas de la désagréger et de la ruiner. « Dans la pratique, seule chose qui doive fixer notre attention, se tenir intérieurement dans un repos et un certain état de paix devant Dieu, c'est-à-dire dans la vue de Dieu, faisant tout en cette paix. Pour cela, il faut maintenir son âme dans une certaine position uniforme par rapport à Dieu, et, dans les choses indifférentes même, ne pas sortir d'un certain état de repos. Rejeter doucement les obstacles à ce repos et à cette paix [6]. » Par cette vigilance continuelle qu'on apporte, on assure la permanence d'une paix intégrale, intérieure et extérieure : n'observe-t-on pas une causalité réciproque entre ces deux domaines ? La paix extérieure, surtout physique et ascétique, paix des mouvements, introduit un certain calme à l'intérieur de l'âme et la paix intérieure, surtout psychologique et mystique, paix des pensées et des sentiments, rayonne dans le comportement. « Cette paix, cette douceur, cette suavité et cette manière posée, calme et modérée, doivent exister, non seulement dans votre intérieur, ce qui est le principal, mais encore dans toutes vos paroles et dans toutes vos actions. Ne précipitez pas vos paroles ni non plus vos idées ; mettez-y de l'ordre, du calme et de la modération. Ne laissez jamais aller votre esprit par bonds et par sauts ; mais procédez toujours gravement et posément dans toutes vos actions, vous tenant

1. *L.S.*, I, 54. Lettre du 24 juillet 1834 à M. Leray.
2. *L.S.*, II, 136. Lettre du 13 novembre 1838 à M. Aubriot.
3. *E.S.*, 277. *Petit traité de la vie intérieure.*
4. *L.S.*, IV, 459. Lettre du 19 novembre 1847 aux communautés d'Afrique.
5. *L.S.*, II, 376. Lettre de 1839 à X.
6. *L.S.*, I, 421. Lettre du 11 février 1838 à M. de Conny.

radicalement uni à Dieu, je veux dire dans le fond de votre intérieur, et par une volonté continue. Que votre esprit agisse en paix, suavité et modération, comme par suite de cette union fondamentale [1]. »

Quels moyens préconise le P. Libermann pour ne pas perdre cette paix chèrement acquise, pour l'intensifier ? Il compte sur la synergie des techniques physiques, psychiques et spirituelles. Délasser le corps sans que cette détente ne nuise à l'âme [2] ; éviter toute tension nerveuse et psychique qui produirait l'effet contraire, conseil dicté par sa propre expérience [3] ; vivre dans le présent en oubliant le passé et « comme s'il n'existait pas d'avenir [4] » ; accepter son néant sans céder à l'abattement et au découragement [5] ; ne pas s'impatienter contre soi-même, en admettant ses limites, défauts et imperfections [6] ; sans perdre le sens du péché, ne pas se laisser envahir par l'angoisse de culpabilité, plus psychique que spirituelle, effet du caractère et non manifestation de la grâce, déclenchée par l'amour-propre et non pas inspirée par l'amour de Dieu [7] ; faire de la confession un bain de sérénité et non un instrument de torture [8] ; ne craindre Dieu que par amour et dans l'abandon à sa miséricorde [9] ; dans la communion, viser toujours à calmer, adoucir et reposer son âme, pour que le divin Sauveur vienne s'y unir d'une manière plus vive et plus intime qu'à l'ordinaire [10].

Notre paix personnelle et intérieure est souvent troublée par les autres qu'on appelle le prochain et qui est presque toujours le lointain. C'est contre la présence, l'action, les attaques des autres qu'on a à défendre sa paix en pratiquant la douceur et en aimant les hommes inconditionnellement, sans considérer leur valeur naturelle.

1. *L.S.*, I, 380. Lettre de 1837 à X.
2. *N.D.*, IV, 159. Lettre du 26 mars 1843 à la Supérieure de Castres.
3. *L.S.*, II, 486 et *N.D.*, II, 173. Lettre du 16 décembre 1840 à M. Dupont. « Je n'entends pas... que vous puissiez arriver à la possession habituelle de votre âme devant Dieu, à l'aide de vos propres forces, et que vous deviez faire des efforts des sens pour les tenir dans l'état auquel vous tendez ; ce serait le moyen de vous ruiner le corps fort inutilement. »
4. *L.S.*, II, 397. Lettre de 1839 à X.
5. *E.S.*, 327-331. Longue analyse sur la connaissance de notre néant qui doit être surnaturelle, pratique, paisible et sanctifiante.
6. *L.S.*, II, 116-117. Lettre du 26 novembre 1838 à M. Luquet. « Ne vous mettez pas en inquiétude et ne vous troublez point des fautes que vous commettez ; ne vous laissez jamais aller à leur occasion à l'impatience contre vous-même, ni à un certain abattement. Il faut aussi vous défendre de la peine vive et active que vous pourriez éprouver dans ces circonstances ; défiez-vous même de l'espèce de déchirement de cœur et d'angoisse intérieure que vous pourriez éprouver devant Dieu, dans la pensée de ces offenses. Ne vous aigrissez pas et ne vous fâchez pas contre le mal, et ne vous dites jamais d'injures à vous-même ; mais traitez-vous avec douceur et paix. »
7. *L.S.*, II, 117. *Ibid.*
8. *L.S.*, II, 165-166. Lettre de 1838 à Mme Rémond. « Cette ouverture intérieure de votre âme doit se faire en toute suavité, humiliation, confusion et paix... Cette recherche (des fautes) ne doit pas se faire avec précipitation et comme en fouillant dans votre conscience, mais paisiblement et avec un esprit d'amour. »
9. *L.S.*, II, 363. Lettre de 1839 à X. « Craignez, dis-je, mais avec amour et par amour ; craignez avec calme, et dans une confiance et un abandon d'amour... »
10. *L.S.*, II, 168-169. Lettre de 1838 à Mme Rémond.

« Soyez doux envers tous ; habituez-vous à la douceur, c'est une vertu parfaite qui ne s'acquiert parfaitement qu'au détriment de toutes les affections et intérêts naturels [1]. » — « ...Nous devons aimer le prochain, non à cause de l'affection qu'il nous porte, mais à cause de la charité de Jésus-Christ qui est dans nos âmes. Laissez donc faire aux autres le bien et le mal, et aimez-les également, ne les jugez pas, et ne vous laissez jamais impressionner défavorablement [2]. » Le P. Libermann traçait tout un plan tactique de sauvegarde ou de reconquête de la paix. Nous sommes bien en face d'une méthode à adopter et d'une autre méthode à éviter ; les formules qu'emploie le Vénérable sont claires : méthode très mauvaise, méthode très fausse et très mauvaise. Devenir progressivement indifférent au jugement des hommes [3] ; exposer nos idées dans leur vérité objective et sans passion [4] ; d'une façon générale, si un devoir positif ne nous y oblige pas, ne pas critiquer les positions des autres [5] ; renoncer à corriger les désordres d'autrui si l'on n'a pas le devoir strict de la monition [6]. Lorsqu'on est l'objet de l'injustice et qu'on a perdu son calme, observer le silence [7].

L'action apostolique risque d'être perturbatrice. N'est-elle pas le lieu des incompréhensions, des contradictions, des rivalités et des oppositions ? « Une âme forte et vraiment apostolique est toujours calme, douce, imperturbable au milieu des peines et des contradictions [8]. » Faire preuve de souplesse dans l'adaptation aux circonstances et aux situations [9] ; aborder avec douceur les autorités tem-

1. *L.S.*, III, 203 et *N.D.*, IV, 108. Lettre du 12 février 1843 à M.M. Lossedat et Thévaux.
2. *L.S.*, IV, 452 et *N.D.*, IX, 299. Lettre d'octobre 1847 à M. J. Schwindenhammer.
3. *Ibid.* « Ne vous occupez jamais de ce qui se passe dans l'esprit d'autrui à votre égard, ne cherchez jamais à lire dans son intérieur, à sonder ses intentions, ses pensées, ses sentiments, ses impressions : c'est une méthode très mauvaise, qui donnera toujours lieu à de graves tentations, produira mille jeux d'imagination, et laissera à l'ennemi la facilité d'agir sur nos âmes. »
4. *N.D.*, IX, 323. Lettre du 19 novembre 1847 aux communautés d'Afrique. « Apprenez à concevoir une opinion avec modération, à la soutenir avec calme, à l'abandonner avec humilité. »
5. *L.S.*, IV, 443 et *N.D.*, IX, 242. Lettre du 2 août 1847 à M. Briot. « On s'imagine quelquefois qu'il est bon de faire sentir aux gens qu'ils ont eu tort et qu'ils étaient allés trop loin. C'est une très fausse et très mauvaise méthode qui flatte notre amour-propre et qui produit toujours du mal. »
6. *C.S.J.*, ch. II, 70. « Il ne faut entreprendre de corriger les désordres que lorsqu'on a autorité pour cela ou que le Saint-Esprit l'inspire, autrement il faut se tenir tranquille, et souffrir quelquefois le péché et les autres maux, en se contentant d'en gémir devant Dieu et de le prier pour qu'il y remédie. »
7. *L.S.*, IV, 521 et *N.D.*, X, 94. Lettre du 27 février 1848 à M. Thévaux, missionnaire en Australie, au sujet d'un grave différend avec Mgr Brady. « Quelles que soient les injustices qu'on nous fait, notre âme doit rester dans le calme devant Dieu. Il faut éviter surtout de parler et d'agir quand on sent l'agitation se soulever en nous. »
8. *L.S.*, IV, 459 et *N.D.*, IX, 327-328. Lettre du 19 novembre 1847 aux communautés d'Afrique.
9. *C.S.J.*, ch. IV, 118. « Il faut savoir céder aux circonstances, et quelquefois laisser un bien pour empêcher un mal. »

porelles pour se concilier leur sympathie, les gagner à notre cause [1] ; ne pas se préoccuper des incidences matérielles [2] et travailler à l'œuvre de Dieu dans l'abandon. « On ne s'impatiente jamais pour la gloire de Dieu [3]. » Malgré cette volonté acharnée de paix, cette recherche de tous les moyens propres à la sauver et à la développer, le P. Libermann, en réaliste, savait que, sur terre, l'homme est en état de lutte, que la paix surnaturelle est une grâce et qu'elle n'est jamais le renoncement à la lutte pour s'établir dans le confort ; la paix au sein de l'action et non dans l'inaction ; malgré les contradictions, la paix dans les profondeurs de l'âme. « Être dans la paix parce que rien ne vous dérange, ce n'est pas une preuve de grande vigueur apostolique. Le temps de la paix est donné pour préparer à la guerre, car c'est la guerre qui est le partage de l'homme apostolique [4]. » Gardons-nous, par une interprétation inexacte de ces textes et de ces recommandations et en s'engageant dans de fausses perspectives, de conclure que le P. Libermann était un doux rêveur, un homme maladif avide de repos, cherchant, par la conciliation à outrance, à éviter les complications de l'existence et l'affrontement des hommes. C'était un homme d'action mais d'une action surnaturelle dont le principe, le climat et la fin sont la grâce, un imitateur de Jésus doux et humble de cœur, un lutteur qui n'eut jamais de repos sur la terre.

Tendu vers cette paix, éminente valeur spirituelle, le P. Libermann a connu et analysé les moments de son développement. Nombreux sont les textes où monte, forte et ardente, cette aspiration vitale à la paix de Dieu. En 1830, il écrit à un séminariste : « Notre occupation est de voir uniquement Dieu, dans la paix et le calme le plus profond. C'est un bonheur qui nous attend depuis bien longtemps, et qui est l'unique objet de tous nos travaux et de toutes nos espérances [5]. » Cette paix, il la considère comme une conséquence de la vie intérieure, de l'abnégation, une récompense, la plus haute et la plus désirable, d'un amour très pur de Dieu. « Quand aurons-nous enfin acquis cette paix inébranlable et ce profond esprit intérieur, qui sont le partage des saints et la suite nécessaire d'un amour de

1. *L.S.*, IV, 438 et *N.D.*, IX, 241. Lettre du 2 août 1847 à M. Briot. « ... Évitant dans nos manières la raideur, la hauteur et les autres défauts de ce genre, et mettant en tout un ton de charité, de complaisance et de prévenance qui les gagne, s'ils sont susceptibles d'être gagnés. »

N.D., IX, 232-233. Lettre du 27 juillet 1847 à M. Lossedat. Relations des missionnaires et des officiers.

2. *L.S.*, I, 58. Lettre du 24 août 1834 à Samson Libermann. « Les choses les plus importantes selon la nature ne sont que de petites niaiseries pour un véritable chrétien, parce que rien ne lui paraît important que ce que Dieu veut. »

3. *L.S.*, I, 2. Lettre de septembre 1828 à M. Viot.

4. *L.S.*, IV, 460 et *N.D.*, IX, 323. Lettre du 19 novembre 1847 aux communautés d'Afrique.

5. *L.S.*, I, 17. Lettre du 16 octobre 1830 à un séminariste.

Dieu tout pur et tout dégagé des créatures et de notre intérêt propre [1] ? » Il est deux expériences, plutôt deux degrés de l'expérience de la paix que le P. Libermann a notés dans sa correspondance : retrouver « un petit noyau de paix » et posséder « la grande paix des parfaits ». A Sœur Sainte-Agnès, sa nièce (Caroline Libermann), âme fervente et inquiète, imaginative et impressionnable, il parle de l'expérience minima : « Tâchez tout doucement de conserver la paix dans le fond de votre âme au milieu de tous les tracas de votre imagination ; ne fût-ce qu'un petit noyau de paix au fin fond de l'âme, cela suffira pour vous conduire là où votre pauvre âme aspire de toutes ses forces. Au milieu de toutes les difficultés que la vivacité de votre esprit vous offre, tâchez de rentrer tout doucement au fond intime de votre âme, et là, ne fût-ce qu'un instant, prosternez-vous devant votre bien-aimé et abandonnez-lui tout votre être [2]. » Il analyse cette rentrée et cette descente en soi. L'âme a son espace intérieur dont on peut franchir les zones superficielles pour atteindre le domaine le plus intime, le centre. M. Mangot progresse dans la vie spirituelle. Le P. Libermann comprend son état actuel en l'invitant à regarder le sommet : « J'ai vu dans votre billet que vous n'êtes pas encore fortement établi dans cette paix de l'âme, qui est le partage des âmes parfaites... Ne faites pas attention à ces souffrances, elles sont les avant-coureurs d'une paix et d'un bonheur incompréhensibles à des âmes imparfaites et charnelles ; et c'est au milieu de cette grande paix des parfaits que s'établit le règne de Jésus dans nos âmes [3]. » Il n'est pas étonnant que, songeant à ces moments différents de la paix et suivant l'âme dans cette ascension, il ait retenu la paix comme un critère, le critère de la vie spirituelle. La paix est le signe de la présence de Dieu dans une âme [4], de son action [5], de son amour [6], de la perfection. « L'état de la véritable perfection est toujours dans la paix [7]. » Critère pour le directeur, la paix l'est aussi pour le sujet. En évaluant l'existence, la constance, la profondeur de sa paix, il pourra conclure infailliblement à la réalité, à la solidité, à la qualité de sa vie intérieure [2]. Qu'il progresse dans la paix pour écouter Dieu parler en

1. *L.S.*, I, 140. Lettre du 28 septembre 1835 à M. Beluet.
2. *N.D.*, XII, 7. Lettre du 10 janvier 1850 à Sœur Sainte-Agnès.
3. *L.S.*, II, 451 et 454 et *N.D.*, II, 133 et 135. Lettre du 6 juillet 1840 à M. Mangot.
4. *L.S.*, I, 91. Lettre du 20 juillet 1835 à X. « Dès que le trouble y entre (dans le cœur), c'est une preuve qu'il n'est pas dans la pureté et la sainteté de Dieu ; car partout où est Dieu, là est aussi la paix. »
5. *L.S.*, III, 179. Lettre du 8 janvier 1843 à Mlle Voille des Loges. « La paix et l'humilité sont toujours des marques de la présence et de l'action de sa divine grâce (de Dieu) dans nos âmes. »
6. Voir note 109. *L.S.*, I, 140. Lettre du 28 septembre 1835 à M. Beluet.
7. *L.S.*, III, 178 et *N.D.*, IV, 70. Lettre du 8 janvier 1843 à Mlle Voille des Loges.
8. *L.S.*, II, 339. Lettre de 1839 à X. « Il ne faut jamais suivre un mouvement intérieur qui

lui[1] et pour s'unir à Lui dans l'oraison[2]! Si la paix de Jésus est en lui, il la rayonnera et en proportion de cette intensité[3].

C'est vers ces horizons de paix — *visio pacis* — que le P. Libermann a jeté son regard lumineux et confiant. C'est ce noyau qu'il a su préserver aux heures les plus sombres. C'est à cette grande paix des parfaits qu'il est parvenu. C'est le sommet le plus élevé de son itinéraire et l'ultime sommet de son expérience religieuse. C'est cette doctrine de paix que, de son vivant, il a répandue, que, depuis sa mort, il révèle à ceux qui se penchent sur ses écrits, qu'il est prédestiné à proclamer à des consciences anxieuses et à un monde angoissé. Il est le clinicien providentiel d'un siècle désespéré.

ne laisse pas votre esprit en repos devant Dieu, qui ne vous attire pas et ne vous unit pas uniquement et paisiblement à Dieu... Dieu attire vivement, mais toujours en toute paix. »

1. *C.S.J.*, ch. VIII, 343. « ... Un point capital, dans la vie spirituelle, c'est de conserver la paix de l'âme pour écouter Notre-Seigneur. »

2. *L.S.*, II, 113. Lettre d'octobre 1838 à un séminariste. « Le moyen infaillible d'avoir cette oraison continuelle, c'est de posséder son âme dans la paix devant Notre-Seigneur. »

3. *L.S.*, IV, 335 et *N.D.*, VIII, 352. Lettre du 24 novembre 1846 à M. Thiersé. « Si la paix de Jésus est en vous, vous donnerez cette paix au monde. »

Chapitre X

L'EXPÉRIENCE MARIALE

> « Comme c'est le Très Saint Cœur de Marie qui nous a réunis, cette bonne Mère voulut nous faire sentir que nous tenions tout de son très saint et immaculé Cœur. »
>
> *L.S.*, III, 386 et *N.D.*, VI, 43. *Lettre du 9 février 1844 à M. Desgenettes.*

Nous nous sommes demandé où nous placerions, dans cette synthèse, le chapitre nécessaire sur l'expérience mariale du P. Libermann, aspect très important de son expérience religieuse. On aurait pu le situer au début puisque cette médiation commande tout ou au centre puisqu'elle anime tout. Nous l'avons réservé cependant pour la fin pour que cette analyse s'achève sur cette contemplation. Le 2 février 1852, cet enfant d'Israël terminait son existence terrestre. Marie l'introduisait dans le Temple éternel de son Fils. Le *Nunc dimittis*, dans son thème général et dans chacun des versets, prenait un sens prophétique sur ses lèvres. Dans son intense recueillement, il entendait chanter à la chapelle toute voisine le *Magnificat* et il fermait les yeux alors que retentissait le verset — *exaltavit humiles*. Nous indiquons aussi, par ce choix, que cet itinéraire dont le terme est marial fut marqué par des heures mariales : Saint-Sulpice où, à l'école de M. Olier, il est initié au Mystère de Notre-Dame ; Rennes où, par l'œuvre de saint Jean Eudes, il pénètre plus intimement dans ce Cœur admirable ; Fourvière, éclair dans une nuit épaisse mais lieu de l'humiliation; Lorette qui lui ouvre les portes du sacerdoce ; Notre-Dame des Victoires où il célèbre sa première messe ; La Neuville et Notre-Dame du Gard où il forme les missionnaires du Saint-Cœur de Marie.

Cette expérience est plus difficile à décrire parce qu'elle est très simple et tout intérieure. Il n'a pas, comme saint Jean Eudes, écrit de longs traités sur la Mère de Dieu ; il n'a pas, comme saint

Louis-Marie de Montfort, conçu une nouvelle forme de dévotion mariale ; il n'a pas été favorisé, comme Alphonse Ratisbonne, de phénomènes extraordinaires. Si intérieure qu'elle soit, cette expérience, cependant, affleure constamment car cette âme est envahie par cet amour. Nous aurons peut-être dit l'essentiel lorsque nous aurons montré comment le P. Libermann s'est inséré dans une très riche tradition ; quelle conscience il prit de l'intervention très particulière de Marie dans l'histoire de sa vie et de son œuvre ; dans quelle intimité de présence il vécut avec la Mère de Jésus ; enfin dans quelles perspectives théologiques et avec quelle santé spirituelle il comprit et répandit cette dévotion.

I. DANS LA LUMIÈRE D'UNE TRADITION

« La sainte Vierge est aussi puissante chez nous qu'à Saint-Sulpice. »
L.S., I, 345.

Lettre du 14 novembre 1837 à M. Cahier.

Le P. Libermann n'a pas attendu son entrée chez les Eudistes pour être initié au mystère marial. C'est de Rennes cependant qu'il écrit des lettres où nous saisissons ses réactions personnelles devant les hautes expériences mariales de M. Olier et de saint Jean Eudes. Dans le commentaire de la prière : *O Jesu vivens in Maria* s'exprime et se condense — elle est du 1er avril 1841 — le riche héritage qu'il a reçu [1].

Les formules de piété qu'il inscrit en tête de ses lettres disent assez que sa ferveur mariale a jailli dès son séjour à Saint-Sulpice et à Issy, donc sous l'influence des écrits et de la spiritualité de

1. Dans *Maria*, tome III, Beauchesne, 1954, H. Barré, c.s.sp., *Spiritualité mariale du Vénérable Père Libermann*, pp. 379-403. Dans des perspectives assez différentes des nôtres, étude filiale, minutieuse et suggestive. Travaillant sur les mêmes documents que ce spiritain et intentionnellement, nous n'avons lu très attentivement ses pages que lorsque fut entièrement composé ce chapitre pour sauvegarder la liberté de notre recherche. Au terme de cette lecture, nous nous réjouissons de constater un accord fondamental, bien que l'organisation des analyses se fasse selon des axes différents. Ici ou là, en note, nous soulignerons cet accord qui nous est très agréable.

Dans le même tome de *Maria*, trois articles intéressent notre sujet :

La dévotion mariale chez Bérulle et ses premiers disciples, par André Rayez (pp. 31-73).

La dévotion à Marie dans la Compagnie de Saint-Sulpice, par Pierre Pourrat (pp. 153-163).

La Vierge dans la Congrégation de Jésus et de Marie par L. Barbé (pp. 163-181).

M. Olier. Nous relevons : Tout pour Jésus par Marie[1]. — Vive Jésus et vive Marie[2]. — Vivent Jésus et Marie[3]. — Des formules d'un contenu doctrinal plus explicite sont postérieures à son séjour à Rennes : Vivent Jésus et Marie dans nos âmes[4]. — Soyons tout à Jésus par Marie, afin que Jésus vive en nous comme en Marie[5]. — Que l'amour et la paix du Cœur de Marie remplissent le vôtre[6]! — Que le divin Enfant Jésus nous soit donné par les mains de Marie pour être notre seul partage[7]. — La dévotion aux Sacrés-Cœurs de Jésus et de Marie se manifeste avant l'entrée chez les Eudistes. Nous lisons, dans une lettre du 28 septembre 1835, cette phrase finale qui lui sera coutumière : « Je vous embrasse de tout mon cœur dans les Sacrés-Cœurs de Jésus et de Marie[8]. » Ces invocations qui ouvrent ses messages spirituels ne sont pas toujours mariales : A. M. D. G.[9]. — Deus meus et omnia[10]. — La divine volonté soit notre règle en toutes choses[11]! — Qui a Jésus a tout[12].

A eux seuls, ces indices seraient faibles pour prouver l'existence d'une influence, en cerner le moment et en caractériser la nature. Nous possédons des documents qui, par-delà des probabilités, nous fournissent des certitudes. Vivant en milieu eudiste et correspondant avec des Sulpiciens, le P. Libermann parle de ces fondateurs dans de suggestifs parallèles et compare leur dévotion mariale. S'il a quitté Saint-Sulpice depuis quelques mois, il désire demeurer très uni à cette maison et il le dit avec chaleur à M. Cahier. Il fournit à ce jeune sulpicien des explications qu'il a sollicitées. Malgré leurs différences de sainteté, M. Olier et le P. Eudes ont des physionomies qui se ressemblent ; ils ont créé des œuvres qui poursuivent un but identique ; ils exigent de leurs fils une haute perfection. « Nos dévotions sont les mêmes que les vôtres, seulement les noms en sont changés... Vous avez l'intérieur de Jésus et de Marie, nous aussi sous le nom du Sacré-Cœur... Le P. Eudes pose Jésus et Marie pour fondement de sa Congrégation. La sainte Vierge est aussi puissante chez nous qu'à Saint-Sulpice. Le P. Eudes était dévoré d'amour pour Marie et en a reçu des faveurs extraordinaires... Il était fou d'amour pour ce divin intérieur de Jésus et de Marie...

1. *L.S.*, I, 42. Lettre du 17 mars 1833 à M. Viot.
2. *L.S.*, I, 51. Lettre du 24 juillet 1834 à M. Leray.
3. *L.S.*, I, 87. Lettre du 20 juillet 1835 à un séminariste.
4. *L.S.*, II, 482. Lettre du 5 octobre 1840 à X.
5. *L.S.*, II, 485. Lettre du 16 décembre 1840 à M. Dupont.
6. *L.S.*, II, 568. Lettre du 12 novembre 1841 à M. Dupont.
7. *L.S.*, II, 598. Lettre du 31 décembre 1841 à M. Douay.
8. *L.S.*, I, 143. Lettre du 28 septembre 1835 à M. Beluet.
9. *L.S.*, I, 29. Lettre de 1832 au Dr Libermann.
10. *L.S.*, I, 39. Lettre du 27 juillet 1832 à M. Viot.
11. *L.S.*, I, 73. 27 janvier 1835 et *L.S.*, I, 78 : « Que la divine volonté soit faite en tout » (28 juin 1835).
12. *L.S.*, I, 329. Lettre du 22 octobre 1837 à M. Gamon.

On peut (donc) dire que tout est commun entre nous. Jésus et Marie se partagent entre nous ou plutôt nous unissent ensemble en leur saint amour [1]. » Dans une lettre à M. Leray, le P. Libermann fait part de son enthousiasme à l'égard du P. Eudes. Ce serviteur de Dieu fut favorisé de nombreuses apparitions de Marie au cours desquelles la Vierge l'appelait son enfant, son frère, son époux et même quelquefois son père. « Je n'ai pas compris cette dernière dénomination. » Il conclut avec elle un mariage spirituel dont il signa le contrat de son sang. Le texte fut déposé sur son corps après sa mort [2]. En 1838, le directeur de *La Solitude*, M. Faillon, historien de M. Olier, demanda au P. Libermann si le P. Eudes conseillait comme M. Olier de tout laisser entre les mains de la Sainte Vierge. Les recherches effectuées, il est répondu à M. Faillon que le P. Eudes encourage les âmes à faire toutes leurs actions en union avec cette divine Mère, c'est-à-dire à avoir ses intentions. « C'est dans ce sens qu'il dit dans son *Cœur admirable*, vol. 2, ch. II, que le Cœur de Marie est une continuelle hostie de louanges et d'adoration, etc... devant la Très Sainte Trinité, et il ajoute plus loin que toutes les louanges et adorations des Saints sont renfermées dans ce Cœur, afin qu'unies aux siennes elles soient plus agréables à la Très Sainte Trinité [3]. » Si le P. Libermann admire les merveilles de ces deux existences de fondateurs, ce qu'il retient, de leurs expériences, pour les intégrer dans sa vie, ce sont les éléments de spiritualité mariale : ne jamais séparer Jésus et Marie et adhérer à eux dans un même acte de dévotion — porter son attention sur l'intérieur de Jésus et Marie, c'est le sens qu'il donne à ces Saints-Cœurs — vivre en union constante et intime avec eux pour la gloire

1. *L.S.*, I, 344-349. Lettre du 14 novembre 1837 à M. Cahier. Jules Cahier, entra à *La Solitude* en 1830. Il fut économe, au Séminaire d'Issy, pendant trois ans. Il mourut en 1871.

On consultera avec profit les articles de Ch. Du Chesnay : *Les Sulpiciens et les Eudistes au XVIIe siècle*, dans *Notre Vie*, juillet-août 1957, 294-305 et sept.-oct. 1957, 325-332.

2. *L.S.*, I, 353-360. Lettre du 1er décembre 1837 à M. Leray. Le P. Libermann note dans cette lettre que ces deux prêtres eurent des filles spirituelles qui dirigèrent leurs directeurs : M. Olier, Marie Rousseau et le P. Eudes, Marie des Vallées. Ces deux femmes semblent avoir été suscitées par Dieu pour éclairer ces hommes sur leur mission. L'une et l'autre ont présenté des expériences mystiques extraordinaires sur lesquelles le P. Libermann ne se prononce pas. Il est seulement frappé par l'analogie de ces situations historiques.

3. *L.S.*, II, 127-130. Lettre du 14 décembre 1838 à M. Faillon.

a) Étienne Michel Faillon (1800-1870) ordonné prêtre en 1824, fut, en 1837, directeur de *La Solitude*. Il écrivit une vie de M. Olier.

b) Le P. Ch. Du Chesnay écrit à ce sujet : « L'ouvrage le plus complet sur Olier est celui d'E.M. FAILLON, p. s. s., *Vie de M. Olier, fondateur du séminaire de Saint-Sulpice*, 4e éd. (p.p. F. R. Gamon), Paris, 1873, 3 vol. gd in 8 ; ce livre est une mine de renseignements, mais il est nécessaire d'en contrôler toutes les citations. » (*Notre Vie*, juillet-août 1957, p. 294).

c) Nous ne savons à quel texte du *Cœur admirable* le P. Libermann fait allusion. A s'en tenir au thème, nous renverrions au livre III, ch. IV, section V, p. 321 des Œuvres complètes, tome VI, Beauchesne, 1908. Nous lisons : « C'est sur ces deux autels, ou plutôt sur cet autel (car ces deux Cœurs ne sont qu'un Cœur et qu'un autel) que la Mère du souverain Prêtre a offert incessamment à Dieu des sacrifices d'amour, de louanges, d'actions de grâces... »

de la Trinité — enfin, tendre à ce que Jésus vive en nous comme il a vécu en Marie.

Dans le commentaire de la prière : *O Jesu vivens in Maria*, qu'en 1841, il propose à M. Dupont, on peut constater avec quelle fidélité il représente cette tradition de l'École française en mariologie. C'est, en effet, un théologien qui, à la suite de Bérulle, considère le Mystère de Marie dans la perspective centrale de l'Incarnation. « Ce grand mystère renfermant en lui, comme dans leur principe et en germe, toutes les grâces, tous les dons et tous les mystères du Dieu-Homme, Marie reçut, dans cet heureux moment, le principe et le germe de toutes les grâces, de tous les dons et de tous les mystères qui se développaient en elle à mesure qu'en venait le temps, et cela avec le degré de perfection qui lui était particulier[1]. » C'est aussi un spirituel qui, à l'école d'Olier et de saint Jean Eudes, avec prédilection, contemple l'intérieur de Marie. « Elle (l'âme) contemple Jésus dans sa vie en Marie ; elle contemple l'opération divine dans laquelle elle voit Jésus vivre en Marie... [2] » Le contenu de cette tradition concrétisé dans cette prière, pleinement assimilé, est revivifié par une réflexion personnelle et la richesse du commentaire dépasse l'implicite de l'évocation. Il est surtout transfiguré par une expérience intime dont l'existence apparaît et la qualité se révèle à de nombreux indices. C'est un mystique qui exprime la force impétueuse de son élan vers Dieu et un directeur qui disserte sur les voies de Dieu dans les âmes. Aussi l'étude de ces pages appartient-elle à la description de l'expérience mariale du P. Libermann.

II. DANS LE COURS D'UNE HISTOIRE MARIALE

> « Ne cherchez pas à attirer du monde dans notre sainte œuvre. C'est l'œuvre de Notre-Seigneur et du Cœur de Marie, ne nous en mêlons pas trop. »
>
> *L.S.*, III, 27 et *N.D.*, III, 123.
> *Lettre du 28 janvier 1842 à M. Dupont.*

Par sa formation sulpicienne et son imprégnation eudiste[3], le P. Libermann avait reçu un héritage et s'inscrivait dans une tradi-

1. *L.S.*, II, 507-508 et *N.D.*, II, 457. Lettre du 1er avril 1841 à M. Dupont.
2. *L.S.*, II, 510 et *N.D.*, II, 459. *Ibid.*
3. H. Barré écrit : « En somme, le contact avec le P. Eudes le marqua beaucoup moins que la fréquentation de M. Olier. » (*Maria*, III, 386.) Ce jugement nous paraît pertinent, à le prendre avec les nuances de l'auteur.

tion vivante mais qu'il revivifiait : c'était le courant doctrinal. Il était, par ailleurs, plongé dans le courant de l'histoire mariale de son temps qui, en ce qui concerne la France et Paris, avant les apparitions de la Salette (1846) et de Lourdes (1858), gravitait, pour une large part, autour de la chapelle des Filles de la Charité de la rue du Bac (1830) et du sanctuaire de Notre-Dame des Victoires (1836). Quels liens rattachent l'œuvre missionnaire du P. Libermann au mouvement extraordinaire de prière issu de la paroisse du saint abbé Desgenettes ? Le P. Libermann n'a jamais coupé le fleuve de la source. « J'ai grande confiance en la très sainte Vierge qui a déjà fait beaucoup pour nous. De plus, depuis longtemps, on ne cesse de prier à notre intention à Notre-Dame des Victoires [1]. » « Ne cherchez pas à attirer du monde dans notre sainte œuvre. C'est l'œuvre de Notre-Seigneur et du Cœur de Marie, ne nous en mêlons pas trop [2]. » Nous ne sommes pas réduit à des conjectures puisque nous possédons deux mémoires, l'un du P. Tisserant qui remonte à la source, l'autre du P. Libermann qui suit le fleuve qui en a jailli.

1. *Le Mémoire de M. Tisserant*

Le P. Tisserant composa en six jours avant de commencer sa retraite de départ pour Haïti, par ordre et sous les yeux du P. Libermann, ces pages qui furent ensuite revues et annotées par lui. Elles portent la date du 13 octobre 1842 et ce titre : *Quelques notes sur l'établissement de la pauvre petite Congrégation des missionnaires du Saint-Cœur de Marie.* L'invocation liminaire : *Opus tuum nos, o Maria, vivifica illud*, est précisée par les premières lignes où l'auteur circonscrit son projet. « L'intention de celui qui écrit ces lignes n'est pas de donner une histoire des commencements de la petite société dont il a, malgré sa très grande indignité, le bonheur de faire partie ; mais de fournir à ceux qui viendront après lui quelques matériaux utiles pour montrer que l'œuvre des missionnaires du Saint-Cœur de Marie est vraiment l'œuvre de Marie [3]. » C'est une histoire et c'est en même temps une thèse qui prouve l'intervention de Marie à chaque moment de la fondation : « Voilà donc quelques-unes des merveilles que Marie a daigné opérer en notre faveur et n'avons-nous pas raison de nous écrier : *Opus tuum nos, o Maria!*... Oui, nous sommes les enfants de votre Cœur, engendrés sur l'autel

1. *L.S.*, II, 579 et *N.D.*, III, 66. Lettre du 10 décembre 1841 à M. Drach.
2. *L.S.*, III, 27 et *N.D.*, III, 123. Lettre du 28 janvier 1847 à M. Dupont.
3. *N.D.*, I, 589. *Mémoire de M. Tisserant.*

de l'Archiconfrérie... [1] » Il est regrettable que ce mémoire, d'un intérêt passionnant, abonde en digressions qui ne permettent pas au lecteur de suivre facilement l'enchaînement des faits, manque de précision quant à l'indication des dates, pour la première partie, dates qu'il faut reconstituer à l'aide d'autres sources. Enfin, ce mémoire a été publié dans trois tomes, ce qui, en dispersant ces pages, brise leur belle continuité [2]. Le P. Tisserant souligne « les moments de Marie sur l'œuvre... [3] » Le premier est assurément la création de l'Archiconfrérie et la rencontre d'Eugène Tisserant et de M. Desgenettes. Le samedi 3 décembre 1836, l'abbé Desgenettes, curé de Notre-Dame des Victoires depuis quatre ans, célèbre la messe dans la chapelle de la Vierge. Il est découragé de l'insuccès de son ministère et est décidé de le céder à d'autres. Il entend alors très distinctement, pendant le Saint-Sacrifice, puis au cours de son action de grâces, cette parole : « Consacre ta paroisse au très saint et immaculé Cœur de Marie [4]. » Une association de prières est créée immédiatement. Dès le 10 décembre, les statuts en sont approuvés par Mgr de Quélen. Eugène Tisserant, parisien de naissance mais, par sa mère, originaire de Saint-Domingue, entré à Saint-Sulpice, en 1834, reçut, pendant l'été 1838, la confidence du saint curé lui-même, de l'appel qu'il avait entendu.

« Durant ces mêmes vacances que M. Le Vavasseur passait à Rennes, près de M. Libermann, j'avais eu le bonheur de connaître l'Archiconfrérie du Saint et Immaculé Cœur de Marie pour la conversion des pécheurs, que je ne sus pas apprécier alors ; j'en demande pardon à ma bonne mère... Il me fallut un ordre exprès et positif du vénérable Curé que Marie avait placé à la tête de cette œuvre si féconde en merveilles de grâces et de conversions et un ordre de la part de celle dont le nom me sera toujours si cher, puisque j'espère lui devoir un jour mon salut, pour que je consentisse à joindre mon nom à celui des quatre mille confrères et consœurs qui se trouvaient sur le registre (dont mille huit cents hommes). Le saint curé, par une inspiration particulière de Marie, qu'il ne put s'expliquer lors de cette première visite (je ne le connaissais nullement et ne l'avais jamais vu), me tira à part pour me faire confidence, à moi pauvre séminariste, inconnu et tout surpris de voir un prêtre si vénérable s'abaisser jusqu'à me regarder comme un intime ami, des miracles et prodiges que la Sainte Vierge, pour le salut de tant d'âmes égarées, daignait opérer par la dévotion à son Cœur Saint et Immaculé. Il me raconta, ce bon vieillard, avec cette effusion de cœur qui le caractérise, la voie toute merveilleuse dont Marie s'était servie pour lui inspirer de commencer cette œuvre, cette voix intérieure si forte et si pénétrante, qui en le pressant de mettre sa paroisse sous la

1. *N.D.*, III, 15. *Mémoire de M. Tisserant.*
2. *N.D.*, I, 589 et suiv., II, 1-41 et 367-381 ; III, 1-16.
3. *N.D.*, II, 6. *Mémoire de M. Tisserant.*
4. *N.D.*, I, 643. Le récit de M. Desgenettes est inséré : 641-646.

protection du Cœur de celle qui est le refuge des pécheurs, lui reprochait en même temps son irrésolution, son espèce d'incrédulité à la parole de Marie, le retour à Dieu si touchant de ce capitaine de l'ancienne Garde, qui venait d'avoir lieu il y avait deux ou trois jours, et dix exemples aussi frappants... ; sans les prières que l'Archiconfrérie voulut bien adresser en ma faveur à la Mère des miséricordes, je n'eusse pas persévéré dans les désirs que Dieu allait mettre dans mon âme, ou je n'eusse jamais pensé à m'adjoindre à la société qui a daigné m'admettre dans son sein [1]. »

Le 2 février 1839, Frédéric Le Vavasseur, originaire de la Réunion et Eugène Tisserant, sans s'être concertés, recommandent le salut des Noirs de leurs pays aux prières de cette Archiconfrérie. Le 28 octobre 1839, M. Libermann écrit à M. Le Vavasseur : « ...le bon Dieu m'a donné quelque petite lumière que je ne veux pas encore vous communiquer, aimant mieux laisser mûrir cette vue devant Dieu... [2]. » Poursuivant son récit, le P. Tisserant, à chaque moment, marque l'intervention providentielle de Marie, en particulier, lorsque le P. Libermann commence la rédaction de la Règle qu'il veut soumettre à l'examen de la Propagande. « Ce fut sous cette impression ou, pour mieux dire, sous cette direction du Cœur de Marie, qu'il composa toute la règle telle qu'elle est aujourd'hui. Lorsqu'elle fut terminée, il s'aperçut alors, pour la première fois, que Marie s'était chargée elle-même, en lui inspirant ces règlements, d'y mettre un ordre et un enchaînement auquel il n'avait pas du tout songé [3]. » « La voie que Marie allait ouvrir [4] » était Mgr Collier, vicaire apostolique de l'Ile Maurice, qui consentait à patronner l'Œuvre des Noirs.

2. *La Lettre à M. Desgenettes*

De son côté, le P. Libermann, à la demande de M. Desgenettes, dans une longue lettre à lui adressée, a retracé, plus rapidement, cette histoire mariale [5]. Sur un ton filial, « comme un enfant à son père », il rend compte des faits avec une sereine objectivité. « Il est certain, affirme-t-il au début, que notre petite Œuvre des Noirs doit à la puissante protection du Très Saint et Immaculé Cœur de Marie et son existence et tous les progrès qu'elle a faits depuis le peu de temps qu'elle est fondée. Tous les pieux confrères qui ont

1. *N.D.*, I, 629-630. *Mémoire de M. Tisserant.*
2. *N.D.*, I, 661. *Mémoire de M. Tisserant.*
3. *N.D.*, II, 9. *Mémoire de M. Tisserant.*
4. *N.D.*, II, 27. *Mémoire de M. Tisserant.*
5. *L.S.*, III, 360-371 et *N.D.*, VI, 37-48. Lettre du 9 février 1844 à M. Desgenettes. Le texte, abrégé dans *L.S.*, est intégral dans *N.D.* C'est à ce dernier que nous nous référons.

commencé et poursuivi cette œuvre avec moi en sont tous convaincus...[1] » Il administre ensuite les preuves de cette thèse dont la vérité est pour lui évidente. Dans les débuts, malgré les obstacles inextricables, la seule confiance en Marie : « ...je puis vous assurer que, dès l'origine, notre confiance dans cette difficile entreprise était dans les bontés du Cœur de notre très sainte Mère[2]. » A Rome, une longue attente : « Il ne me restait que ma seule confiance en Marie pour me soutenir[3]. » « L'utilité de l'œuvre que je proposais parlait fortement en notre faveur, et surtout ce qui me mettait l'âme dans un parfait repos, ce fut la confiance dans la bonté du très saint Cœur de Marie et les prières fréquentes et ferventes de l'Archiconfrérie[4]. » Il ne peut composer sa Règle qu'après avoir consacré à Marie sa future société : « ...je vis si clair que d'un seul coup d'œil j'avais la vue de l'ensemble dans toute son étendue et dans tout le développement de son détail[5]. » Il dépose le manuscrit et ne tente aucune démarche : « Je vivais très retiré et je me contentai de recommander l'affaire à Dieu et à Marie[6]. » Pour son ordination, il ne sollicite aucun évêque : « J'avais une répugnance extrême de faire moi-même des démarches... Je n'en fis pas, mais Marie le fit pour moi[7]. » A son retour de Lorette, il trouve une lettre où l'Évêque-Coadjuteur de Strasbourg se propose pour lui conférer les Ordres. Au noviciat de La Neuville, Le Vavasseur est tenté de tout abandonner. « Trois jours avant la fête de la Présentation, j'eus l'idée de recommander l'affaire au Très Saint Cœur de Marie. Je passai donc ces trois jours en prières. Le jour de la fête arrivé, il se fit comme une révolution dans le cœur de ce cher confrère. Il vint me voir, en me disant que la Très Sainte Vierge lui avait obtenu un changement complet[8]. » Les deux Missions de Haïti et de la Guinée lui ont été données à Notre-Dame des Victoires. M. Desgenettes envoie au P. Libermann Mgr Barron[9]. Il peut donc conclure, comme le P. Tisserant : « Qui a fait tout cela ? Est-ce notre mérite, notre talent, nos qualités, notre industrie ? Du tout. Je n'ai rien fait, j'ai tout laissé faire à Marie, mettant toute ma confiance dans l'incomparable bonté de son Très Immaculé Cœur[10]. » Il s'appuie sur un tel passé pour s'avancer vers l'avenir, inébranlable dans sa confiance : « C'est une règle

1. *N.D.*, VI, 37. *Ibid.*
2. *Ibid.*, 38.
3. *Ibid.*, 39.
4. *Ibid.*, 39.
5. *Ibid.*, 40.
6. *Ibid.*, 41.
7. *Ibid.*, 41.
8. *Ibid.*, 42.
9. *Ibid.*, 43-45.
10. *Ibid.*, 45.

que je me suis prescrite dans la conduite des affaires, d'attendre en tout les moments de la Providence. Je suis bien certain qu'avec le secours des prières de l'Immaculé Cœur de Marie, cette marche réussira toujours[1]. » La Providence, pour le P. Libermann, elle est médiation mariale ; la marche, c'est-à-dire la méthode, elle est confiance mariale.

3. *M. Desgenettes et M. Libermann*

Il n'est pas étonnant qu'en fonction de ces événements, le P. Libermann ait voué un culte à Notre-Dame des Victoires et une tendre amitié à son pasteur. Avant de se rendre à Amiens pour recevoir l'ordination sacerdotale, il s'arrêta à Paris pour implorer les grâces dont il avait besoin en un moment si solennel. Il ne put célébrer que sa troisième messe à l'autel privilégié. « Ce jour-là, écrit le P. Tisserant, nous eûmes le bonheur d'être présentés, en la personne de notre premier supérieur, à Marie. M. Desgenettes assistait lui-même notre Père, entouré des membres qui allaient composer cette petite famille que notre bonne Mère avait réunis et déposait dans son cœur[2]. » Le 25 janvier 1847, Mgr Truffet, premier évêque désigné pour l'Afrique, était sacré dans cette chère église. Racontant la cérémonie à ses fils, le P. Libermann ajoute : « ...pensez à la joie qu'éprouva le bon P. Desgenettes[3]. » Parti de Bordeaux pour la Guinée, le 28 avril, arrivé à Dakar le 7 mai, il devait mourir le 23 novembre.

L'amitié entre le P. Libermann et M. Desgenettes fut constante et délicate. Pendant la longue agonie du Vénérable, M. Desgenettes est là[4]. Le P. Schwindenhammer s'offre en victime à Notre-Seigneur par Notre-Dame des Victoires pour la guérison du vénéré malade[5]. Le 30 janvier, ce dernier réserve au saint curé un regard d'une tendresse touchante. « J'ai oublié de vous dire hier que lorsque M. Desgenettes s'est approché de son lit en entrant, il lui a cité ces paroles de l'Apôtre : *Bonum certamen certavi, cursum consummavi.* Le bon Père s'est mis à sourire d'une manière suave en le regardant et en lui prenant la main[6]. » Avec une intense émotion, en ce 2 février,

1. *Ibid.*, 45.
2. *N.D.*, II, 383. *Mémoire de M. Tisserant.*
3. *N.D.*, IX, 37. Lettre du 4 février 1847 à la communauté du Gabon. La vocation de Mgr Truffet s'était précisée à Notre-Dame des Victoires selon le récit du P. Libermann à F. Le Vavasseur : *N.D.*, IX, 26-27, Lettre du 25 janvier 1847.
4. *N.D.*, XIII, 655. Lettre d'I. Schwindenhammer à M. Delaplace, 27 janvier 1852 et à M. Émonet, 28 janvier 1852.
5. *N.D.*, XIII, 656. Lettre du même à M. Warlop, 29 janvier 1852.
6. *N.D.*, XIII, 659. Circulaire du même à ses confrères, 31 janvier 1852, à 2 h. 30.

M. Desgenettes recommande le mourant aux prières : « Un de mes amis, un saint, est à l'agonie depuis trois jours ; c'est le P. Libermann. Je perds en lui un ami et un modèle[1]. » Le soir, il recevait de M. Schwindenhammer une lettre lui annonçant les circonstances impressionnantes de sa mort. Cette lettre nous renseigne sur le dernier moment de cette expérience religieuse qui fut une longue expérience mariale. Nous n'hésitons pas à la reproduire intégralement :

Ce 2 février, fête de la Purification de la Sainte Vierge.

Monsieur le Curé et Vénéré Père,

Consummatum est!! Le sacrifice est consommé! Notre bien-aimé Père n'est plus. Nous sommes devenus orphelins et orphelins encore bien jeunes. Nous aurions eu encore tant besoin des lumières et de la direction de notre cher Père Supérieur! Enfin *fiat! fiat! amen!*

Notre cher malade est resté à peu près sans connaissance jusque vers 2 heures après-midi. A 2 heures environ, il ouvre tout à coup les yeux et paraît reprendre un peu de vie ; il semble voir et entendre. On lui présente un crucifix ; il le regarde et le contemple avec une avidité, mêlée de douceur et de suavité. On lui dit quelques paroles de piété telles que *In manus tuas commendo... Monstra te esse Matrem... Jésus, Marie, Joseph,* et autres semblables. Il semble comprendre. A chaque pensée qu'on lui exprime, ses yeux paraissent s'animer davantage ; tantôt il les porte vers le crucifix, tantôt il les élève vers le ciel avec une expression indicible, la même qu'il avait lorsqu'il priait avec ferveur et insistance.

Mais c'est surtout lorsque je lui ai présenté une image de Marie tenant l'Enfant Jésus dans ses bras que son visage est devenu expressif et tout à fait radieux. Certains mouvements des mains paraissaient indiquer qu'il aurait voulu saisir, serrer l'image. Toute la partie supérieure de son corps faisait de petits élancements comme pour s'unir à la bonne Mère.

Ces différentes impressions qui se succédèrent produisirent dans sa physionomie une grande animation, qui tenait du ravissement et de l'extase.

Que c'était beau! que c'était touchant! que c'était céleste! Jamais de ma vie ce tableau ne s'effacera de ma mémoire ni de mon cœur. Vraiment, je n'étais plus triste. Mon âme éprouvait une surabondance de joie spirituelle. Je pleurais, mais c'étaient des larmes de consolation et de bonheur.

Ce ravissement a duré environ pendant une heure de temps. Vers 3 h 15, l'expression commençait à aller en diminuant, mais les yeux restèrent toujours fixés vers le ciel avec une grande expression de sainteté et de souffrance intérieure. La respiration se ralentit ensuite petit à petit. Enfin, vers 3 h $^3/_4$ il s'est endormi doucement dans la paix du Seigneur, pendant que l'on chantait le *Magnificat*, à côté, à la chapelle du Séminaire, et si je ne me trompe, aux mots *Deposuit*

1. *N.D.*, XIII, 663. Circulaire du 2 février à 7 h. 30 du matin.

potentes de sede et exaltavit humiles. On lui a ensuite fermé les yeux pendant le Gloria Patri.
N'est-ce pas bien le cas de s'écrier ici : *Pretiosa in conspectu Domini mors sanctorum ejus*!
Je viens d'être frappé par la pensée que non seulement notre vénéré fondateur, supérieur et père, est mort un jour de fête de la Sainte Vierge, mais encore un lundi, jour plus spécialement consacré au culte du Saint-Esprit. Ces deux circonstances semblent rappeler à la mémoire les deux branches dont notre Société est maintenant composée, ainsi que les deux dévotions qui doivent être l'objet de notre culte particulier.
Monsieur le Curé, le service funèbre devra avoir lieu mercredi à neuf heures du matin. Ce serait une grande consolation pour nous si vous vouliez bien venir chanter la sainte Messe et faire l'absoute. Comptant sur votre bonté, je vous prie d'agréer l'assurance de nos sentiments respectueux.
Votre bien dévoué fils en Jésus, Marie.

SCHWINDENHAMMER [1].

La présence du Curé de Notre-Dame des Victoires aux obsèques du P. Libermann rappelait l'insertion de Marie dans cette vie et dans cette œuvre et l'insertion de cette histoire personnelle et apostolique dans une plus vaste histoire, l'histoire mariale dont le XIXe siècle est un sommet.

Marie intervenait dans la vie des fils comme dans l'existence du Fondateur. Lorsque le P. Libermann apprend la mort d'Eugène Tisserant, disparu pendant le naufrage du *Papin*, le 7 décembre 1845, il écrit au père de ce religieux : « Nous aurions été heureux de posséder encore quelque temps cet enfant bien-aimé de notre sainte Mère... Nous savons que c'est elle qui conduisait tous les pas du cher et fidèle enfant de son Cœur... [2] » C'est par le recours à Marie que le P. Le Vavasseur voit s'évanouir, deux fois de suite, la tentation d'abandonner l'œuvre à laquelle Dieu l'avait si nettement prédestiné : une première fois, le 2 février 1842, après une nuit passée à Notre-Dame des Victoires : « Me voilà maintenant tout à vous par Marie... Il me semble que j'ai un autre cœur pour vous [3]. » Le 30 mai 1844, dans la chapelle de la Rivière-des-Pluies, il émet ses vœux et, le jour même, écrit : « J'ai tout donné pour toujours au Saint Cœur de Marie... [4] » La tentation renaît plus violente, en 1846, deux ans plus tard. Le P. Libermann à qui a été confiée cette nouvelle épreuve, expédie un long message : « Vous voulez que je vous renvoie : je ferais une faute énorme envers Dieu et envers votre âme. Vous êtes lié à Dieu et envers le très saint Cœur de Marie,

1. *N.D.*, XIII, 669-670. Lettre du P. Schwindenhammer à M. Desgenettes.
2. *N.D.*, VIII, 3-4. Lettre du 1er janvier 1846 à M. Tisserant, père ; du 28 janvier 1846, à la communauté de Bourbon, 37-38.
3. *N.D.*, III, 423-433. Récit de cette tentation.
4. *N.D.*, VI, 604. Lettre de juin 1844 de F. Le Vavasseur au P. Libermann.

votre chère Mère ; toute pensée qui doit briser ce lien est une illusion[1]. » Ce second assaut fut long. Le P. Libermann conseille à ce neurasthénique la confiance : « Détrempez une bonne fois votre cœur dans le Cœur de Marie, et restez dans la paix et la douceur ; vainquez tout ce qui se passe en vous avec tristesse et peine, ou plutôt donnez votre cœur à Marie pour qu'elle le purifie de tout cela[2]. » En décembre, il termine une nouvelle lettre par cette phrase : « Que Jésus et Marie veillent sur votre âme pour que vous ne fassiez que ce qui plaît à Dieu[3] ! » Lorsque la paix est revenue, il en remercie celle qui en a obtenu la grâce : « J'ai béni Dieu de toute mon âme ; c'est notre bonne Mère qui nous aime tant, quoique nous le méritions si peu, qui nous soutient[4]. » Il se réservait plus tard de tirer les conclusions de cette terrible bourrasque qui avait été une violente tentation. Dans la lettre admirable du 27 avril 1847, il affirme que c'est le Saint Cœur de Marie qui a mérité de Dieu cet heureux dénouement. Cette épreuve aura uni à jamais le père et le fils, « pour donner la forme à l'œuvre du Cœur de sa sainte Mère ». La prédiction de l'homme de Dieu se réalisera : « J'espère que la paix sera désormais de durée dans votre âme. Abandonnez-vous à Jésus et à Marie pour tout ce qui pourra arriver[5]. » Marie ne ménageait pas ses bontés. Le P. Blanpin était guéri miraculeusement en novembre 1846 à Rome, à la Trinité des Monts, devant le tableau de la *Mère Admirable*, « faveur que notre bonne Mère ajoute à tant d'autres, dont elle comble les enfants indignes de son aimable Cœur[6] ». Au moment où le Père est écrasé par la mort d'Eugène Tisserant, la Vierge dirige près de lui, par M. Desgenettes et dans des circonstances où sa médiation est éclatante, celui qui deviendra Mgr Truffet. Le prêtre savoyard célèbre la Messe à Notre-Dame des Victoires. « Après la sainte Messe, il alla s'ouvrir à M. Desgenettes, raconte le P. Libermann, et ce bon Père voulut qu'il partît sur le champ pour La Neuville. Comme il n'était pas annoncé et qu'il était inconnu, il demanda un petit mot d'écrit à M. Desgenettes. Celui-ci lui dit qu'il n'avait pas besoin de lui

1. *L.S.*, IV, 273-284 et *N.D.*, VIII, 28-36. Lettre du 28 janvier 1846 du P. Libermann à F. Le Vavasseur, p. 31.
2. *N.D.*, VIII, 109. Lettre d'avril 1846 à F. Le Vavasseur.
3. *L.S.*, IV, 350 et *N.D.*, VIII, 366. Lettre du 3 décembre 1846 à F. Le Vavasseur.
4. *N.D.*, IX, 26. Lettre du 25 janvier 1847 à F. Le Vavasseur.
5. *L.S.*, IV, 397-403 et *N.D.*, IX, 128-135. Lettre du 27 avril 1847 à F. Le Vavasseur.
6. *N.D.*, VIII, 354. Lettre du 26 novembre 1846 à M. Croisollet.
Le 28 novembre, il invite le miraculé à la reconnaissance, à la simplicité et surtout à la sainteté. « Une guérison miraculeuse est une grâce de premier ordre, qui est donnée pour produire la sanctification de l'âme » (*Ibid.*, 357). Il raconte l'événement à M. Thévaux. *N.D.*, IX, 59-61, 17 février 1847. Récit de l'événement par M. Blanpin : VIII, 458-459 et 461-463.

donner une lettre, que ce n'était pas lui qui l'envoyait, mais la Sainte Vierge [1]. »

Mgr Truffet pourra écrire au P. Libermann que « le Cœur de Marie est le vrai Missionnaire des Noirs [2] ». Il était non moins certain que, selon la belle formule de Frédéric Le Vavasseur, premier témoin de cette histoire mystique, le P. Libermann avait été « le représentant et l'organe de son Cœur en ce monde [3]. »

III. AU CŒUR D'UNE EXPÉRIENCE

« Le Cœur de Marie est un vaste trésor. »

C.S.J., ch. I, 59.

Cette histoire mariale dont nous venons de dessiner la ligne générale et de souligner certains moments plus décisifs est inséparable d'une expérience personnelle. Elle révèle à celui qui essaie d'en interpréter le sens à la lumière du dogme et de la spiritualité, la certitude des desseins de Dieu dont les hommes deviennent les instruments. Nous voudrions pénétrer dans l'intimité de l'expérience mariale libermannienne en relevant des indices, en suivant des pistes, en commentant certains textes. Cette expérience, il ne l'a pas décrite comme le carme Michel de Saint Augustin (1621-1684), directeur de Marie de Sainte-Thérèse, dans un commentaire théologique qui lui confère une logique doctrinale [4] ; il ne l'a pas érigée en une dévotion aux formes précises comme saint Louis de Montfort (1673-1715) dans son *Traité de la Vraie dévotion à la Sainte Vierge* (1712) ; il ne l'a même pas chantée avec les effusions lyriques, un peu prolixes, qui structurent *Le Cœur admirable de la Très Sainte Mère de Dieu* (1681), somme mariale de saint Jean Eudes (1601-1680). Il a vécu d'une dévotion qui chez lui progressait avec les années et s'intériorisait en une expérience, comme en témoigne le P. Tisserant : « M. Libermann avait toujours professé une dévotion très particulière envers le Cœur de Marie ; cette dévotion n'avait fait que s'accroître pendant son séjour au milieu des enfants du P. Eudes,

1. *N.D.*, IX, 58-59. Lettre du 17 février 1847 à M. Thévaux.
2. *N.D.*, IX, 441. Lettre de Mgr Truffet au P. Libermann, 19 juin 1847.
3. *N.D.*, III, 426-427. Tentation de M. Le Vavasseur.
4. *Tractatus de Vita Mariae — Formi et Mariana in Maria propter Mariam. Ét. Carm.*, avril 1931, 221-240 ; octobre 1931, 217-236. — *De la vie « Marie-forme » au mariage mystique, expérience de Marie de Sainte-Thérèse : Ét. Carm.*, oct. 1931, 236-250 et avril 1932, 279-294.

qui sont les prêtres des Saints-Cœurs de Jésus et de Marie ; et depuis qu'il avait eu connaissance des merveilles qu'opérait ce Cœur très saint et immaculé dans l'Archiconfrérie, cet attrait était le plus dominant qui fût dans son cœur [1]. »

Cette expérience mariale, on n'a cherché ni à la décrire, ni à en montrer l'originalité, ni à en dégager l'actualité comme on l'a fait avec succès pour sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus [2]. On peut même s'étonner que des auteurs aussi sérieux que le P. E. Neubert, écrivant uno uvrage sur *La vie d'union à Marie* [3], ne parlent pas du P. Libermann, alors que sont évoqués d'autres serviteurs de Marie qui n'ont pas cette importance historique et mystique. Nous aurons comblé en partie cette lacune si nous essayons de caractériser ce que fut l'union du P. Libermann à Marie, s'élevant de par son propre élan jusqu'à une oblation victimale pour s'infléchir en un abandon tout filial. Nous ouvrons un chantier, laissant à d'autres le soin de reprendre dans le détail des analyses qui ne peuvent prendre place dans une synthèse et un ouvrage d'ensemble.

1. *L'union à Marie*

> « Considérons Marie comme un temple vivant dans lequel ces grands hommages sont rendus pour la première fois à la Divinité, depuis que le monde existe. »
>
> *E.S.,S.*, 129.
>
> *Vie de Jésus dans le sein de Marie.*

Quand le P. Libermann parle du cœur de Marie et de l'expérience d'amour dans laquelle on est introduit, il emploie le mot de *trésor* [4].

1. *N.D.*, II, 7. *Mémoire de M. Tisserant.*

2. P. Louis de Sainte-Thérèse, *La vie mariale de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*, 54-111, dans *La Vie mariale au Carmel*, Éd. du Carmel, Tarascon, 1943.

3. P. E. Neubert, *La vie d'union à Marie*, Alsatia, 1956, nouv. édition. Dans un ouvrage plus récent : *La mission apostolique de Marie dans l'Église*, Alsatia, 1957, dans l'histoire des sociétés religieuses, l'auteur consacre trois pages au P. Libermann (100-103), en se référant explicitement à l'article de H. Barré, *Maria*, 379-401. A la p. 215, nous lisons : « Saint Louis Marie de Montfort, le Vén. Libermann, le P. Chaminade et d'autres voient nettement que c'est au nom de Marie qu'ils exercent leur apostolat. »

4. *C.S.J.*, ch. II, 59. « Le cœur de Marie est un véritable *trésor* ; sa bouche est le anal de ce grand trésor, pour nous en faire voir quelque petite chose. Cette bouche pleine de miel, d'or et de pierres précieuses, ne s'ouvre pas bien souvent ; c'est pourquoi il faut ouvrir son âme pour recevoir avec avidité chacune de ses paroles, et les bien considérer. » C'est nous qui soulignons.

L.S., III, 39 et *N.D.*, III, 178. Lettre du 28 avril 1842 à M. Bouchet. « La confiance et l'amour de Marie est notre trésor, à nous en particulier ; cela nous appartient, à nous, les chers enfants de son Cœur, c'est-à-dire, de son très saint amour. »

N.D., II, 457. « ... son Cœur admirable qui doit être notre grand trésor... »

N.D., I, 143. Lettre du 23 octobre 1830 à M. de Farcy. « ... ne savez-vous pas que c'est

Un trésor, c'est quelque chose ou quelqu'un que l'on ne rencontre ou possède que par faveur, que l'on découvre progressivement par les intuitions du cœur, dont la connaissance implique une initiation, que l'on garde et préserve jalousement, qu'on ne réserve qu'à ses amis les plus sûrs, dont on n'a jamais fini d'explorer les richesses. *Trésor* et *secret* sont deux termes qui s'appellent et qui enveloppent le troisième terme d'*expérience intime*. De hautes valeurs sont en jeu.

De cette union à Marie, il parle avec une ferveur que seule produit l'expérience. C'est une grâce dont seuls des privilégiés éprouvent toute la douceur, qui comporte une intimité réciproque, que Marie réserve aux heures les plus sombres que vivent ses enfants les plus malheureux et les plus confiants. « Que vous êtes heureux d'avoir appris d'*une manière spéciale* les bontés de Marie envers ses enfants! Il vous en a coûté, et peut-être vous en coûtera-t-il encore ; mais bienheureuses sont les souffrances qui nous procurent un si grand avantage! Tout le monde sait, mais tout le monde n'a pas eu le bonheur de connaître de si près, et d'une manière si claire, les incomparables tendresses de Marie pour ses chers enfants... Lorsque votre âme éprouvera cette douceur et cette suavité qu'on sent quelquefois, quand on a besoin de recourir à la divine Mère, épanchez doucement et souvent votre cœur dans le sien... La bonne Mère sait discerner l'amour et la confiance de son cher enfant, sous quelque figure qu'il se présente. N'exigez pas d'elle autre chose que ce qu'elle fait ; elle sait mieux que vous ce qu'il faut faire. Si, quelquefois, vous êtes si pauvre que vous ne soyez pas même capable d'avoir recours à elle, comme il faut, contentez-vous de lever les yeux vers elle, d'embrasser une de ses images, de la mettre sur votre cœur ; faites-le tout suavement, mais avec une pleine volonté [1]. » Jésus, auteur de toute grâce, est le principe de cette union à Marie comme l'union à Marie est le principe d'une union plus intime avec Jésus, union constante de dépendance totale et filiale. « Que ce soit en lui seul et en sa très sainte Mère que vous trouviez la nourriture, la vie et l'action. Il faut que ce soit Jésus qui vous porte, *qui vous meuve par Marie*, sa très sainte Mère. Dans tous vos besoins, en tout temps, en tout lieu, en toute circonstance, que votre œil soit tourné vers Jésus et Marie, et cela avec paix et douceur, avec amour et dans un état de prostration et d'humiliation intérieure [2]. »

un trésor que le saint Cœur de Marie? Jésus-Christ y a mis une si grande plénitude de grâces et de faveurs qu'il y aura de quoi rassasier non seulement le monde tout entier, mais cent mille mondes et beaucoup davantage encore... » Cette longue lettre est une effusion de foi mariale.

1. *L.S.*, I, 525-529. Lettre du 31 mai 1836 à un séminariste. C'est nous qui soulignons.

2. *L.S.*, II, 428 et *N.D.*, II, 201. Lettre du 20 janvier 1840 à M. Clair. C'est nous qui soulignons.

Cette union de l'âme à Marie est d'abord une union affective. Les sentiments de la Mère de Jésus deviennent nos sentiments, dans la mesure où notre esprit, notre cœur et notre volonté, sous l'influence de la grâce, s'efforcent de pénétrer dans l'intérieur de Marie, que ce soient les dominantes de sa psychologie, de son âme profonde, que ce soient les états particuliers qui furent les siens à tel ou tel moment de son existence. Grâce nécessaire d'attraction très forte et très douce, susceptible de développement, par la fidélité de l'âme à une première expérience. « Je sais fort bien que nous ne parviendrons jamais à la perfection de ce divin amour et de cette divine union ; n'y prétendons pas ; mais prions Jésus de nous en donner quelque petite étincelle, et prions Marie de nous attirer dans son admirable intérieur, pour nous y unir et nous y donner quelque petite participation... [1] » Le développement de cette grâce provoque un accroissement d'amour de Dieu et de ferveur. « Je vous conseille de vous offrir souvent, dans la journée, avec vos actions, à Jésus et à Marie, de tourner souvent votre esprit et votre cœur, vers Jésus et Marie pour faire toutes vos actions dans le but de leur être agréable. Si vous prenez l'habitude de vivre auprès de Jésus et de Marie, vous ne pouvez manquer de vous fortifier et d'être bientôt rempli du divin amour ; car lorsqu'on est entre deux fournaises pleines de feu, on ne peut manquer d'être brûlé [2]. » Par l'existence, la continuité et l'intensification de cette union — qui est une présence habituelle — est assurée notre action surnaturelle [3] et s'achève notre sanctification [4].

2. *L'union à Jésus*

> « Considérer la paix du Cœur de Marie et son union à Jésus. »
>
> *E.S., S.*, 209.
>
> *La Visitation de la Très Sainte Vierge.*

Nous n'avons pas encore, dans cette description, exposé le sens le plus profond de cette union à Marie qui doit être et veut devenir

1. *L.S.*, II, 425. Lettre du 19 janvier 1840 à un séminariste.
L.S., I, 235. Lettre du 25 décembre 1836 à M. Mangot. « ... entrer dans les sentiments de la très sainte Vierge, voir tout ce qui se passe en elle en ce beau moment... »
2. *L.S.*, II, 209-210. Lettre du 17 février 1839 à M. Levillain.
3. *L.S.*, III, 9. Lettre de 1841 à un séminariste. « Que Jésus et Marie soient votre refuge, et que leur très saint amour soit l'âme de vos œuvres...
4. *L.S.*, I, 529. Lettre du 31 mai 1836 à un séminariste. « Vivez comme un enfant de Jésus et de Marie. Que leur paix et leur amour vivent dans votre âme, mais de manière à achever votre sanctification. »

une union à Jésus. Jésus doit vivre en nous comme il vivait en Marie. C'est là du moins le type idéal — qui fut réalisé — d'union à Dieu par le Christ dans l'Esprit vers lequel peuvent s'acheminer nos unions imparfaites. « Le Seigneur veut que votre vie soit cachée en lui, écrit le P. Libermann à une personne du monde, pour vous faire vivre de sa vie ; il veut vivre en vous comme il vivait en Marie. Vous êtes un vase vide que le Seigneur doit remplir [1]. » « Ce serait une chose très grande, très douce et très admirable, si l'Esprit-Saint accomplissait ainsi en nos âmes cette union si sainte avec Jésus en Marie, et avec Marie en Jésus. Que Jésus vive en nous comme il a vécu en Marie ; que nous soyons unis à Marie comme elle a été unie à Jésus, d'une union de désir, d'une union d'amour, d'une union de volonté, d'une union de vue. Que nous soyons aveugles, perclus et anéantis en nous-mêmes et pour nous-mêmes, et que l'Esprit de Jésus soit toute occupation, tout mouvement et toute vie en nous, pour nous unir et nous faire une même chose avec lui, en Marie, par Marie et avec Marie [2]. »

C'est là l'objet de la prière : *O Jesu vivens in Maria.* Le P. Libermann en annonce le thème au début de son commentaire : « Que Jésus vive en nous comme il a vécu en Marie, mais que ce soit par sa très sainte Croix [3]. » L'union corporelle et spirituelle de Marie et de Jésus qui a précédé la naissance... de l'Homme-Dieu et qui s'est prolongée ensuite en union spirituelle est le modèle de l'union qui doit s'établir entre notre âme et Jésus. « Nous demandons à Notre-Seigneur de venir en nous pour y établir cette même vie, sinon dans la même perfection, du moins de la même manière... » (p. 458). Le commentaire qui continue n'est pas seulement un bel ensemble de théologie mariale que ne déflore aucun excès ni de doctrine, ni de langage mais il est tout pénétré d'une authentique expérience mariale. « Cette invocation, écrit-il, part d'une âme en contemplation de Jésus vivant en Marie. » Cette âme en acte de contemplation, ce fut l'auteur, le P. de Condren, mais non moins l'exégète. Impétuosité et langueur sont les deux états de l'âme dans l'expérience mystique : « ...transportée vivement, quoique doucement, c'est-à-dire avec une espèce de véhémence et à la fois de langueur, cette âme se répand dans le sein de Jésus pour l'attirer

1. *L.S.*, II, 161. Lettre de 1838 à Mme Rémond.

L.S., II, 163. Lettre de 1838 à un séminariste. « ... considérez Jésus agissant en vous avec une incompréhensible douceur et suavité, et souhaitant avec un grand amour d'y établir sa demeure, comme il l'a établie en Marie, et de vous faire vivre de sa vie. »

L.S., II, 171. Lettre de 1838 à un séminariste. « Je me doutais bien que vous ne voudriez plus considérer Jésus en Marie, mais que vous prendriez ce cher trésor dans votre cœur pour le considérer et le posséder en vous. »

2. *L.S.*, II, 424-425. Lettre du 19 janvier 1840 à un séminariste.

3. *N.D.*, II, 456. Nous donnerons les références à ce texte dans le corps du développement.

en elle, et l'y faire mener la même vie qu'en Marie. » « Transport de désir et en même temps langueur d'amour... » (p. 460). Jusqu'à la littéralité, ce sont les expressions par lesquelles le P. Libermann définit la perfection. La présence de Jésus en Marie n'est pas une présence statique mais dynamique, « opération par laquelle et en laquelle il vit en Marie » (p. 459). Cette présence est désirée : « C'est cette vie de Jésus en Marie que l'âme voit, qui la ravit hors d'elle-même, qu'elle veut attirer, à laquelle elle veut participer. » (id.) Si le regard de l'âme tend directement vers Jésus, c'est vers Jésus vivant en Marie. De cette vie, l'âme a une connaissance claire ou obscure, vague ou distincte, suivant les moments mais toujours ineffable. Les seuls noms sont chargés d'expérience. Ils évoquent des personnes dont la rencontre est le terme du mouvement de l'âme, « amour de familiarité d'une âme qui contemple Jésus vivant en Marie » (p. 460), familiarité de confiance et d'abandon mais baignant dans un climat fondamental d'adoration. Encore deux caractères de l'expérience mystique : proximité de Dieu par son amour condescendant et distance infinie par son infinie sainteté. L'appel suppliant qui jaillit de son cœur vient de la conscience que cette âme prend de la nécessité de la grâce. « Elle le prie de venir, elle veut l'attirer en elle, puisqu'elle ne peut pas aller à lui » (p. 461). Jésus vit en Marie non pas comme dans un temple, mais comme dans une âme vivante qui réagit à cette présence. Jésus vit en elle, « en l'unissant parfaitement à lui, en animant ses actions les plus intérieures et les plus intimes, en devenant le principe et l'âme vivante de tous ses mouvements... » (p. 461). Rapports d'union parfaite, filiale, progressive entre Marie et Jésus, rapports de serviteurs et de frères entre nous et Jésus, mais avec « familiarité amoureuse » (p. 462). Le P. Libermann, dans la suite de son commentaire, explique vers quel pôle tend cette vie d'union, vers la sainteté. L'Esprit-Saint, Esprit de Sainteté, établira dans les âmes fidèles sa propre vie de sainteté. La sainteté apparaît aux yeux de l'auteur comme un fleuve puissant qui envahit tout quand l'âme n'oppose plus de résistance. « Qu'il vienne et vive dans la plénitude de sa force, c'est-à-dire qu'il se rende maître absolu de toutes les puissances de nos âmes, et qu'il opère en elles cette sainteté avec toute sa puissance à laquelle nous ne résisterons pas. ...Nous demandons aussi qu'il mette en nous sa force, pour que nous allions nous jeter dans ses bras, et nous livrer à lui avec cette force avec laquelle il agit en nous ; et alors la consommation de notre sainteté sera bientôt faite » (p. 463). « L'âme entrant dans le désir de participer à tous les divins mystères, dont elle voit un si parfait accomplissement en Marie par la vie de Jésus qui est en elle, demande cette participation

universelle » (p. 466). La gloire du Père, « c'est là la seule vue et la seule fin pour lesquelles Jésus vit en Marie et en nos âmes » (p. 467). L'expérience de Marie la plus haute fut celle de son union à Jésus, de son identification à Lui, de sa transformation en Lui, dans une fidélité absolue à l'Esprit pour la gloire du Père. L'expérience mariale du chrétien est d'abord une expérience christique puisqu'elle est tout orientée vers la vie de Jésus en nous, et plus profondément, une expérience trinitaire puisque, à l'imitation de Marie, l'âme s'unit, par l'Esprit, à Jésus, pour la gloire du Père.

3. *Une vie d'oblation*

> « Le Cœur de Marie offre Jésus... s'offre lui-même avec Jésus... offre ses enfants avec Jésus et avec lui-même. Faisons-nous offrir par elle. »
> *E.S.,S.*, 140.
>
> *Méditations sur les fêtes de l'année.*

L'union à Marie nous entraîne, par participation à ses intentions, à ses états, par une logique rigoureuse, à l'oblation, à l'oblation qu'elle fit de Jésus et d'elle-même au Père ; cette union a une signification sacrificielle et victimale. « Vive donc l'amour de Jésus en vous, comme il a vécu en Marie! Voyez-vous la divine Mère au pied de la croix? Elle fait abstraction d'elle-même et de tout ce qui a rapport à elle, pour ne voir et ne considérer que son Jésus ; aussi sa communication aux opérations qui se faisaient en Jésus était parfaite. Vive donc l'amour de Jésus et de Marie en votre âme! Mais que ce soit leur amour crucifié [1]. » « Le Saint-Cœur de Marie offre Jésus, s'offre à Jésus, offre les siens à Jésus [2]. » Le P. Libermann, parce qu'il vivait de cette oblation, parce qu'elle était devenue sa vie — « Mon âme fut sans cesse prosternée devant Dieu dans une disposition de sacrifice [3] » — ouvrait à ses disciples ces perspectives de coopération rédemptrice. A M. Cahier, au cours d'une maladie : « Je pense que Notre-Seigneur Jésus est assez puissant pour sauver les âmes sans vous... C'est une si belle chose que d'être crucifié entre les mains de Jésus et de Marie! Si le bon Jésus

1. *L.S.*, II, 214. Lettre du 17 février 1839 à M. Cahier.
2. *E.S.*, *S.*, 140. *Méditations sur les fêtes de l'année.*
N.D., XI, 521. « Par sa maternité, elle (Marie) a, pour ainsi dire, la sommité du Sacerdoce. »
3. *N.D.*, VII, 125. Lettre du 8 avril 1845 à la Communauté de Bourbon.

veut vous délivrer de cette chère maladie, j'espère bien que vous ne serez pas quitte pour cela ; il ne vous rejettera pas de devant sa face, il saura bien compenser le défaut d'une croix par une autre croix, quelquefois plus lourde que la première. Je crois que vous devez vous en nourrir comme on se nourrit de pain[1]. » « Vivez dans un esprit de sacrifice à l'exemple de Marie... Imitez Marie au pied de la croix, et exprimez en vous ce que vous voyez en elle[2]. » Saisissante, l'analogie de situation entre Marie dans l'acte d'offrande de son Fils et les mères dans le don généreux de leurs enfants. Aussi inculquait-il cette spiritualité oblative aux femmes de qui Dieu exigeait ce sacrifice. « Vous avez aussi un fils à sacrifier, il ne vaut pas celui de Marie, mais priez ce Fils adorable qu'il le rende digne d'être offert avec lui à son Père. Et comme vous-même vous devez vous reconnaître indigne de vous présenter aussi devant Dieu pour lui offrir votre sacrifice, priez Marie de l'offrir au nom de votre fils ; demandez-lui en même temps de vous joindre et de vous unir à elle-même, dans le divin sacrifice qu'elle a offert si saintement et si admirablement[3]. »

Des douceurs inexprimables de l'union avec Jésus et Marie, nous avons dû monter au Calvaire et souffrir avec eux. Cependant, dans ce climat de grâce, ni la joie, ni la paix ne sont retirées à l'âme qui sait s'abandonner à Jésus par Marie. L'abandon filial, le P. Libermann le recommande et il le pratique. A un séminariste inquiet qui, en raison du sous-diaconat, va entrer dans un magasin de troubles et qui en remplira tous les coins et recoins de son âme, il conseille « un grand abandon entre les mains de Jésus et de Marie[4] ». M. de Conny, qui éprouve la crainte salutaire de déplaire à Dieu, est invité à l'abandon filial entre les mains de la très sainte Vierge[5]. M. Telles, obsédé par le sentiment de recul, est préservé de trouble. « J'y vois, diagnostique le P. Libermann, la main de Marie qui vous tient en paix malgré vous[6]. » Comment analyse-t-il cet état psychologique? Comment caractérise-t-il cet abandon? C'est l'abandon total de l'enfant qui s'en remet à sa mère de ses préoccupations, de ses intérêts, de son avenir. « Portez très souvent votre cœur vers

1. *L.S.*, II, 123. Lettre du 29 novembre 1838 à M. Cahier.
2. *L.S.*, III, 374 et *N.D.*, VI, 96. Lettre du 28 février 1844 à Mlle Sainte-Bécel.
3. *L.S.*, II, 542 et *N.D.*, II, 107. Lettre du 31 juillet 1841 à Mme Fougas. Même perspective dans *L.S.*, III 336-337 et *N.D.*, IV, 472-473. Lettre du 31 décembre 1843 à Mme Blanpin, débordante de bonté humaine et de tendresse surnaturelle. « Il vous traite comme il a traité sa sainte Mère. »

L.S., III, 405. Lettre du 14 juillet 1844 à une dame. « Unissez votre cœur au très saint Cœur de Marie qui a sacrifié, elle aussi, un fils chéri et, par là, a sauvé le monde entier. »
4. *L.S.* II 160. Lettre de 1838 à un séminariste.
5. *L.S.*, II, 176. Lettre du 23 août 1838 à M. de Conny.

L.S., II, 322. Lettre du 19 décembre 1839 à M. Mangot. « Si Jésus et Marie deviennent vos maîtres, de quel homme pourriez-vous avoir besoin pour vous instruire?»
6. *L,S.*, I, 424. Lettre du 24 février 1838 à M. Telles.

Marie ; regardez-vous comme son enfant ; ayez recours à elle dans vos misères, vos tentations, vos tracasseries qui viennent du dehors, vos angoisses ; racontez-lui vos joies et vos satisfactions, non par de grands et longs discours, mais par un regard, tout doux et suave d'amour, que votre âme portera vers elle... [1] »

Cet abandon filial a envahi l'âme du P. Libermann aux heures les plus dramatiques de sa vie. Quand il quitte Rennes, il se dit l'homme le plus heureux du monde parce qu'il n'a plus que Dieu seul, avec Jésus et Marie [2]. A Paul Carron, il décrit sa situation, « abandonné et isolé de tout secours, n'ayant pas même de quoi vivre par moi-même, ni de quoi gagner ma vie, ni où reposer ma tête, et avec cela sans aucune espérance de la part des hommes. Il y a bien de quoi désespérer un pauvre homme comme moi. Mais Jésus et Marie, voilà mon Tout [3]. » A l'heure où il touche le fond de la déréliction, il s'engage dans une autre profondeur, celle de la confiance. Pendant sa longue attente à Rome, « il ne me restait que ma seule confiance en Marie pour me soutenir [4] »

La psychologie moderne entrera-t-elle en conflit avec la spiritualité mariale à propos d'un texte par lequel pourrait se terminer cette analyse de l'expérience mariale. « Jésus et sa sainte croix voilà votre partage ; le très saint Cœur de Marie, voilà votre refuge [5]. » François Libermann perdit sa mère alors qu'il n'avait que onze ans [6]. D'une sensibilité délicate, malgré l'attachement de son père et de ses frères, il souffrit de cette frustration. Ne s'est-il pas créé, sous la poussée d'un besoin affectif intense et par un processus d'idéalisation, cette présence mariale ? De plus, pour compenser son isolement et son abandon, cette dévotion mariale ne lui aurait-elle pas servi de refuge et de salut ? Cette explication rationaliste est purement et simplement à rejeter car elle est fausse. C'est à la faveur d'un événement surnaturel, sa conversion — qui se situe au-delà de l'adolescence, il avait vingt-quatre ans — que François rencontra Marie avec Jésus. C'est par une grâce surnaturelle et non par un effort psychologique d'auto-suggestion qu'avec les yeux de la foi, il regarda Marie et que dans son expérience chrétienne s'inséra son expérience mariale. Par une convergence de signes que ne peut rendre intelligible le hasard, l'expérience mariale personnelle et l'expérience mariale historique se sont imbriquées réciproquement,

1. *L.S.*, III, 330 et *N.D.*, IV, 455. Lettre du 11 décembre 1843 à Mlle Guillarme.
L.S., III, 541-543 et *N.D.*, VIII, 206. Lettre du 4 août 1846 à Mme Blanpin. « Mettez votre sort entre les mains de Marie... »
2. *L.S.*, II, 302. Lettre du 10 décembre 1839 à son frère.
3. *L.S.*, II, 320. Lettre du 19 décembre 1839 à M. P. Carron.
4. *L.S.*, III, 362 et *N.D.*, VI, 39 Lettre du 9 février 1844 à M. Desgenettes.
5. *L.S.*, III, 115 et *N.D.*, III, 276. Lettre du 21 août 1842 à M. Dupont.
6. Jacob est né le 12 avril 1802 et Léa Haller est morte en 1813.

la première éclairant la seconde, la seconde confirmant la première, l'une et l'autre, preuves d'une providence divine très proche, très constante, très aimante[1]. Aucune commune mesure n'existerait d'ailleurs entre l'abîme de détresse que le P. Libermann a éprouvée et l'inconsistant salut psychologique que lui auraient fourni ces processus d'idéalisation et de compensation. Analyste des mouvements les plus secrets de l'âme, pourchassant l'illusion partout où elle s'insinue, il ne pouvait confondre le dynamisme de la nature et du caractère et les forces transcendantes de la grâce[2]. L'image et le terme de « refuge » ne seront critiqués que par ceux qui rejettent tout salut qui ne procède pas de la personne. Le salut total de l'homme total n'est pas dans l'homme : il est un cri, un appel ; le P. Libermann a trouvé son salut dans le monde des réalités et par le jeu des forces surnaturelles. Sa vie, dans son ensemble et ses détails, est une illustration merveilleuse de la toute-puissante médiation de Marie, Mère de Dieu et Mère des hommes, dans l'exercice de la tendresse de son Cœur immaculé.

IV. LA SANTÉ D'UNE DÉVOTION

> « Inspirez la dévotion à Marie, et tout réussira. »
> *L.S.*, III, 53 et *N.D.*, III, 191.
>
> *Lettre du 9 mai 1842 à M. I. Schwindenhammer.*

L'expérience mariale du P. Libermann qui s'insère et s'inscrit dans une tradition, anime une histoire, consiste en une intimité progressive de présence, d'oblation et d'action, s'exprime enfin dans une dévotion, c'est-à-dire un ensemble d'actes et de pratiques qui sont la traduction extérieure et nécessaire de sentiments intérieurs, le signe de cette riche vie mariale.

1. *Les principes de la dévotion*

Dans ce domaine où nous entrons, ce que nous pouvons admirer, c'est la santé de cette dévotion dont la ferveur ne provoque aucune

1. *L.S.*, II, 260-261. Lettre du 25 mai 1839 à M. Telles. « Je suis dans l'admiration de tout ce que j'ai entendu dire des grandes merveilles qu'opère le Cœur de Marie dans Paris... »
2. *L.S.*, III, 53 et *N.D.*, III, 193. Lettre du 10 mai 1842 à M. Clair. « Cette grâce d'une tendresse forte et spéciale envers Marie... »

exagération. La plus sûre théologie contrôle tous les élans de l'âme et les inspire. La liberté intérieure la plus absolue est sauvegardée à travers les manifestations indispensables de la piété. Le climat marial libermannien est un climat de vérité et de liberté.

a. Principe d'unité

« Ne cherchez qu'une chose : être tout à Jésus, et cela par Marie. »
L.S., III, 54 et *N.D.*, III, 193.

Lettre du 10 mai 1842 à M. Clair.

Le principe qui commande tout est que la dévotion à Marie n'est pas séparable de la dévotion à Jésus, pas plus que le Mystère de Marie ne peut être détaché du Mystère de Jésus. Dans le plan éternel de la prédestination divine et dans le plan temporel des réalisations des desseins infinis, Jésus et Marie sont ensemble. Que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a uni! Unis dans notre contemplation présente et future[1], Jésus et Marie inspirent en nos cœurs un même amour qui va de l'un à l'autre, qui les embrasse d'un même regard : « Oh! l'amour de Jésus et de Marie, et rien de plus [2] », et cette connexion, par une logique nécessaire : « Si vous aimez Jésus, vous aimerez aussi Marie[3]. » Contemplation et amour se transforment en intercession et en culte. « Que nos âmes soient toutes dévouées à Jésus et à Marie et qu'elles soient toutes consumées par le feu du saint amour de leurs Cœurs Sacrés... [4] » Ce culte

1. *L.S.*, III, 16 et *N.D.*, III, 101. Lettre du 13 janvier 1842 à M. I. Schwindenhammer.
« ... une douce attention à Dieu, la considération de Notre-Seigneur et de la très sainte Vierge dans les différents mystères... »
L.S., I, 59 Lettre du 23 septembre 1834 à F. Liévin.
« Nous y (dans l'éternité) verrons continuellement la grandeur et la gloire de la très sainte Vierge, confondues avec celles de son Fils... »
2. *L.S.*, I, 23. Lettre du 30 octobre 1831 à M. de Farcy.
3. *L.S.*, II, 30. Lettre du 14 juillet 1838 à M. Leray. Il poursuit : « et si vous avez dans vos âmes le pur et parfait amour de Jésus et de Marie, que peut-il vous manquer encore? »
4. *L.S.*, II, 526. Lettre du 12 avril 1841 à M. Tisserant.
Certaines formules du P. Libermann qui décrivent l'union à Marie, la nature de cette présence, ressemblent à celles de saint Louis-Marie Grignion de Montfort. Précisons que :
a) Le *Traité de la Vraie Dévotion*, caché dans un coffre, ne fut découvert qu'en 1842. Or nous avons dans une lettre du 6 juillet 1840, *L.S.*, II, 450 : « *Par Marie, avec Marie.* »
b) que ce livre était à La Neuville en 1845. Le P. Gravière, qui entre au noviciat cette année-là, écrit : « Les premiers jours je me trouvai un peu désœuvré ; mais ensuite je me mis à lire le P. Lallemant et l'explication de l'Évangile de Saint Jean par notre vénéré Père, ce qui m'occupa très agréablement.
Je trouvai aussi une nourriture très utile dans *La Vraie dévotion envers la T. S. Vierge*, par le P. Grignon (sic) de Montfort. » (*N.D.*, VIII, 493.)
c) que nous lisons dans une lettre à Mlle Guillarme, sept. 1843 : « La douce, sainte, paisible et amoureuse vigilance en la présence de Jésus et de Marie est bien agréable à ce

atteint sa perfection dans l'abandon. « Mettez-vous entre les mains de Jésus et de Marie, et ne vous inquiétez pas de ce que les hommes pensent de vous [1]. » « Tant que vous tremblez, tant que vous craignez, vous n'êtes pas bien enraciné dans l'amour parfait de Jésus et de Marie. Ce n'est pas connaître Jésus et Marie que de trembler devant eux et comment peut-on les aimer quand on ne les connaît pas? Comment peut-on les aimer quand on les craint toujours? Jésus et Marie ne veulent pas être craints ; ils veulent être aimés et ils veulent l'être de l'amour le plus vif, le plus tendre, le plus ardent... [2] » Inséparables l'un de l'autre, Jésus et Marie le sont de la Trinité, du Père et de l'Esprit. Après la fusion des Sociétés du Saint-Cœur de Marie et du Saint-Esprit, signée le 24 août 1848, certains religieux regrettaient que leur dévotion au Saint-Cœur de Marie fût comme absorbée par celle du Saint-Esprit. Simplificateur de génie, comme le sont les grands mystiques, le P. Libermann eut tôt fait de dissiper cette crainte enfantine qui découlait d'une théologie aux perspectives limitées et remit dans l'axe central une dévotion qui en s'hypertrophiant risquait de se constituer en un centre indépendant. « Mon bon et cher frère, vous appartenez au Saint-Cœur de Marie et vous lui appartiendrez toujours. Notre union avec la communauté du Saint-Esprit ne peut qu'augmenter notre dévotion et notre amour pour ce Cœur qui a engendré notre pauvre petite Société. Nous avons toujours mis notre repos et notre bonheur dans le Cœur de Marie remplie de l'éminente surabondance de l'Esprit-Saint, et si nous n'avons pas exprimé cette plénitude du Saint-Esprit dans le Cœur de Marie, elle formait cependant l'essence de notre dévotion envers le Très Saint-Cœur de Marie ; eh bien! nous ne changerons pas ; seulement ce qui était sous-entendu, ce que nous supposions auparavant, nous l'exprimons maintenant... [3] » Les Litanies du

divin époux. Que lui seul soit votre gardien, votre amour et votre tout! Soyez toute à lui *en Marie, par Marie et avec Marie* » (*N.D*, VII, p. XIII). C'est nous qui soulignons.

Pour avoir la formule totale montfortaine, il manque, *pour Marie*. Mais la formule : *en Marie* est fréquente chez lui. Une lettre du 19 janvier 1840 contient les formules : « avec Jésus, en Marie, et avec Marie en Jésus... *en Marie, par Marie et avec Marie.* »(*L.S.*, II, 424-425, 19 janvier 1840.)

La formule de Montfort est, dans le *Traité de la Vraie dévotion*, n° 120-134, ainsi libellée avec le commentaire de chacune des expressions : « Cette consécration consiste à se donner tout entier, en qualité d'esclave, à Marie et à Jésus par elle ; ensuite à faire toute chose *avec Marie, en Marie, par Marie et pour Marie.* » (Ed. Pont-Château)

1. *L.S.*, III, 26 et *N.D.*, III, 122. Lettre du 28 janvier 1842 à M. Dupont.

L.S., III, 55 et N.D., III, 194. Lettre du 10 mai 1842 à M. Clair. « Abandonnez-vous pleinement à Jésus et à Marie, et vous ne serez pas confondu. »

2. *L.S.*, I, 23-24. Lettre du 30 octobre 1831 à M. de Farcy.

3. *N.D.*, IX, 567-568. *Règlements de la Congrégation du Saint-Esprit sous l'invocation de l'Immaculé Cœur de Marie*, 2e partie, 3e section, ch. VI, Des dévotions de la Congrégation, art. III, et IV.

Art. III — Pour faire entrer ses membres dans cette dévotion fondamentale et pleine de sainteté, et pour leur procurer une source et un moyen puissant de sanctification, dans l'accomplissement de la vie privée, commune et apostolique, la Congrégation les consacre spé-

Saint-Cœur de Marie contiennent dix invocations qui évoquent ces relations de la Vierge avec les Personnes divines, cette union au Christ et à ses Mystères [1].

b. Principe d'intériorité

> « Mon très cher frère, vive Jésus en Marie, et Marie de la vie, en la vie et par la vie de Jésus... Notre vie est en Marie... »
>
> *N.D.*, I, 500.
>
> *Lettre du 29 mars 1838 à M. P. Carron.*

Le second principe qui règle la dévotion mariale est le primat de l'intérieur sur l'extérieur. Ce sont d'abord des structures de pensée, des orientations du cœur, des purifications et rectifications de la volonté, des mouvements de l'âme qu'elle doit promouvoir. Toute la beauté de Marie est dans son intérieur et notre dévotion consiste d'abord dans une imitation de ses vertus. « Le néant n'a pas résisté au Créateur... Il n'y a pas un seul saint dans le ciel qui ne lui ait

cialement à l'Esprit-Saint, auteur et consommateur de toute sainteté et inspirateur de l'esprit apostolique, et à l'Immaculé Cœur de Marie, rempli surabondamment, par le Saint-Esprit, de la plénitude de la sainteté et de l'apostolat, et participant le plus parfaitement à la vie et au sacrifice de Jésus-Christ, son Fils, pour la rédemption du monde.

Cette double dévotion est la dévotion spéciale et distinctive de la Congrégation.

Art. IV — Ils trouveront dans l'Esprit-Saint, qui vit dans leurs âmes, une source de la vie intérieure et religieuse et un principe tout puissant de cette charité parfaite qui est l'âme du zèle et de toutes les autres vertus apostoliques.

Ils considéreront l'Immaculé Cœur de Marie comme un modèle parfait de fidélité à toutes les saintes inspirations du divin Esprit et de la pratique intérieure des vertus de la vie religieuse et apostolique. Ils y trouveront un refuge auquel ils auront recours dans leurs travaux et leurs peines, et y épancheront leur cœur, avec une confiance d'enfant, dans leurs faiblesses et leurs tentations.

N.D., XIII, 716. Sujet d'oraison sur le Saint-Cœur de Marie, 19 mars 1851. « Nous, nous devons renaître saints, non seulement pour nous, mais pour coopérer selon la volonté et les ordres de Marie au salut des âmes. Marie doit conduire en nous l'Esprit-Saint afin que nous soyons comme elle comblés de la surabondance de sa sainteté. »

Le P. H. Barré rappelle que la Congrégation du Saint-Esprit avait une dévotion spéciale au Saint-Cœur de Marie. Le 8 décembre 1828, fut établie, au Séminaire du Saint-Esprit, « une Association du Saint-Cœur de Marie » (*Maria*, III, p. 396).

Il est étrange que René Laurentin termine l'éblouissante préface de *Maria*, III, par des réflexions qui laisseraient entendre 1. qu'il y eut, chez le P. Libermann, un conflit entre la dévotion au Saint-Esprit et la dévotion au Saint-Cœur de Marie, qui exista chez ses religieux pendant quelque temps ; 2. que ce fut la Vierge qui conduisit le Vénérable à l'Esprit-Saint. Il faut méconnaître absolument la doctrine spirituelle du P. Libermann pour proposer une telle dialectique et imaginer cette évolution. Nous sommes en plein roman. C'est le Saint-Esprit qui l'a conduit à Marie. Avec peine nous avons relevé, pour ponctuer ces remarques, le terme de « naïvetés ».

1. *N.D.*, XI, 515. Cor Mariae, sanctae Trinitatis sanctuarium — Thronus gloriae aeterni Patris — Deliciae Filii Dei — Signaculum Spiritus sancti. — Tabernaculum Verbi incarnati — speculum cordis Jesu.

résisté en rien. Marie seule a cette gloire ; aussi est-elle la merveille des merveilles[1]. » Si le P. Libermann se plaît à suivre Marie dans la totalité de son itinéraire, de sa conception immaculée à son assomption, de la pureté de cette aurore à la consommation de cette sainteté[2], c'est sa vie intérieure qu'il a contemplée surtout. Or il est trois antinomies — vérités complémentaires plutôt — qui semblent avoir retenu son attention : coexistence en cette créature d'un extrême abaissement et de la suprême grandeur, d'une inactivité apostolique apparente et de sa si haute participation à la rédemption des hommes, de sa vie dans le monde et de son éminente sainteté. Ce sont ces paradoxes de l'existence et de la mission mariales qui éclairent les options de notre spiritualité. Nous sommes dans la vérité si nous préférons la vie cachée, celle de Nazareth[3], si nous nous tenons dans toute la profondeur de notre misère et de notre néant[4]. En consentant à cet abaissement, nous permettons à la grâce du Christ de développer en nos âmes toutes ses virtualités. « Faites comme Marie, qui, en se disant la plus humble et la plus pauvre des servantes de Dieu, est devenue l'Épouse du divin Esprit et la Mère du Fils[5]. » Marie a coopéré au salut des âmes uniquement par la souffrance ; c'est donc là le mode apostolique le plus efficace. Cette vérité première fut, pour le P. Libermann, une réponse apaisante à la contradiction qu'offrait son existence : une âme ardemment missionnaire qui ne pouvait se livrer à l'action missionnaire et le fondateur d'une congrégation missionnaire qui envoyait ses fils dans des régions meurtrières d'Australie ou d'Afrique, sans pouvoir ni les suivre sur ces terrains d'évangélisation ni même les visiter là où ils luttaient, souffraient et mouraient. La thèse de dogmatique missionnaire qu'il expose à M. Logier est celle-là même qui a calmé son angoisse intime en lui donnant la certitude qu'en acceptant et en offrant sa vie de sacrifice il correspondait à sa vocation missionnaire et l'accomplissait en plénitude. « Vous avez l'air d'éprouver quelque peine de ce que vos supérieurs vous font prendre des ménagements, et ne vous emploient pas à un grand travail auprès des âmes. Mais, mon cher frère, il y a deux manières de travailler au salut des âmes, une active et une autre passive. La manière active consiste à travailler à leur instruction, et à faire activement les autres fonctions du saint ministère ; et la manière passive est de souffrir par l'ordre de la volonté de Dieu pour elles. Eh bien! je vous dis

1. *L.S.*, III, 205-206 et *N.D.*, IV, 110. Lettre du 12 février 1843 à MM. Lossedat et Thévaux.
2. *L.S.*, I, 60. Lettre du 23 septembre 1834 à M. Liévin.
3. *L.S.*, I, 422-426. Lettre du 22 février 1838 à M. Leray.
Mêmes intuitions chez sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et le Père de Foucauld.
4. *L.S.*, III, 426 et *N.D.*, VI, 365. Lettre du 29 septembre 1844 à Mlle Guillarme.
5. *L.S.*, III, 512-513 et *N.D.*, VII, 360. Lettre de 1895 à une Sœur de Castres.

en vérité que la seconde manière de travailler est infiniment plus utile que la première. Voyez donc le Cœur immaculé de Marie! Que de souffrances, il a endurées pour le salut du monde! Marie n'est pas allée prêcher l'Évangile de son Fils, mais elle a souffert dans son cœur, voilà l'unique apostolat de Marie ; eh bien! n'était-elle pas plus grande que tous les Apôtres? Et Jésus lui-même qui a laissé à ses apôtres des travaux et des succès incomparablement plus considérables que ce qu'il a bien voulu faire lui-même, a souffert aussi pour le salut du monde et il est mort pour le salut du monde. Vous voyez donc que le véritable apostolat consiste dans les souffrances. Souffrez donc avec paix et amour[1]. » La réflexion du P. Libermann sur l'existence de Marie l'engage à une autre conclusion importante dans la découverte d'une antinomie apparente entre la perfection de la Mère de Dieu et sa vie dans le monde. C'est donc que la poursuite de la sainteté est compatible avec les exigences et les servitudes du monde. En engageant sa nièce et filleule, Marie, à une dévotion très spéciale envers Notre-Dame, dévotion qui sera le secret de son union intime à Jésus[2], il souligne qu'à l'imitation de Marie, elle aura à se sanctifier dans le monde. « Allons donc, ma petite mondaine, restez au milieu du monde ; mais soyez-y non une petite mais une grande sainte... Marie, notre bonne Mère, a bien vécu, elle aussi, au milieu du monde. N'ayez donc aucune inquiétude là-dessus : soyez bonne comme Marie l'a été. La vie religieuse est sans doute faite pour faciliter l'acquisition des vertus ; mais une vie sainte au milieu du monde n'est pas sans mérite non plus. Il y aura bien des personnes vivant au milieu du monde qui, au jour du jugement, dépasseront un grand nombre d'âmes formées dans les couvents. Vous serez de ce nombre, ma chère Marie, je l'espère[3]. » Ce point de vue présenté en 1848, était déjà exposé à la sœur aînée Pauline, en 1839. Lui parlant de Marie : « Imitez son exemple : elle a vécu dans le monde, mais sans jamais participer à son esprit[4]. » Le P. Libermann, en distinguant la sainteté institutionnelle et la sainteté réelle, les moyens et l'essence de la sainteté, prolonge les intuitions de saint François de Sales et de Fénelon. Il est le pionnier de la sainteté laïque tout en étant le témoin héroïque

1. *L.S.*, IV, 655-656 et *N.D.*, XIII, 138-139. Lettre du 6 mai 1851 à M. Logier.
N.D., II, 238. *Règle provisoire*, 1re partie, ch. II, a. III. « C'est une consécration toute spéciale que nous faisons de toute notre Société, de chacun de ses membres, de tous leurs travaux et entreprises au très saint Cœur de Marie, cœur éminemment apostolique... »
2. *L.S.*, I, 267-271. Lettre du 9 juin 1837 à Marie Libermann. « Pendant ce beau mois de Marie, vous avez sans doute augmenté, doublé et triplé votre amour et votre dévotion à cette bien-aimée Mère de toutes les âmes chrétiennes, vraiment pieuses et sensibles. »
L.S., III, 34-38 et *N.D.*, III, 174-177. Lettre du 16 avril 1842 à la même.
3. *L.S.*, III, 599 et *N.D.*, X, 49. Lettre du 1er février 1848 à la même.
4. *L.S.*, II, 349-350. Lettre de 1839 à Pauline Libermann.

et le défenseur enthousiaste de la vie religieuse la plus traditionnelle[1].

Si l'on réunit ces trois vérités que mettent en relief ces trois antinomies, on définit un type de spiritualité mariale d'imitation et d'identification qui se caractérise par la volonté d'effacement et de vie cachée, l'apostolat par la souffrance et l'action chrétienne dans le monde.

c. Principe de liberté

> « Ne prions pas par notre propre force et nos propres désirs ; laissons le divin Esprit demander en nous et par nous ; abandonnons-nous pleinement à son mouvement et à sa conduite. »
>
> *N.D.*, I, 501.
>
> *Lettre du 29 mars 1838 à M. P. Carron.*

Il est un troisième principe qui éclaire la spiritualité mariale dans l'équilibre qui est à observer entre la vie intérieure qu'elle est appelée à promouvoir et les pratiques qui sont nécessaires pour l'exprimer, l'entretenir, la fortifier, la rayonner. Si, comme l'affirme le P. Libermann, les vertus sans la dévotion, c'est un corps sans âme et la dévotion sans les vertus, un pur fantôme[2], les pratiques de dévotion mariale sans une spiritualité qui les fonde et les inspire ne seraient que du formalisme sans éviter à la limite la superstition et une spiritualité qui ne s'incarnerait pas dans des actes risquerait d'être irréelle. Le P. Libermann a eu le double souci de concrétiser la dévotion mariale et de sauver la liberté des âmes. Dans sa mansarde de Rome si dépouillée, il avait un tableau du Saint-Cœur de Marie. Il a voulu dans la chapelle de La Neuville un tableau de la Vierge[3] ; il a composé des Litanies au Saint-Cœur de Marie ; il a demandé au Saint-Siège et obtenu que, les samedis non empêchés par les

1. Dorothy DOHEN, *La sainteté des laïcs*, Éd. du Cerf, 1953.
A.-M. GOICHON, *La vie contemplative est-elle possible dans le monde?* Desclée De Brouwer, 1952.
P. BLANCHARD, *Sainteté Aujourd'hui*, conception institutionnelle et personnelle de la sainteté, pp. 42-44
John WÛ, *Le Carmel intérieur*, Casterman, 1957.
2. *C.S.J.*, ch. VII, 326-327.
3. Sur la chapelle de La Neuville : *N.D.*, VII, 43. Lettre de fin janvier 1845 à M. Blanpin. Lettre de Mlle Swagers du 25 juin 1844 : *N.D.*, VI, 638-639.

rubriques, on pût célébrer l'office de l'Immaculée Conception[1] ; il s'est inscrit avec enthousiasme à l'Archiconfrérie de Notre-Dame des Victoires[2] et est demeuré très fidèle à ce mouvement de piété ; il a envisagé, en 1847, la création d'une archiconfrérie pour la conversion des Noirs[3]. Quelque légitimes, nécessaires, bienfaisants que soient pour l'âme les exercices de piété, ils ne doivent pas détruire la liberté des enfants de Dieu. Le P. Libermann vient de rappeler à M. Tisserant que le renoncement est « le fondement du calme de l'âme et de cette union à Dieu à laquelle il faut parvenir et dans laquelle seule consiste la perfection ». Dans ce contexte, il lui donne de judicieux conseils pour la récitation du rosaire. « Pour le chapelet, ne cherchez pas absolument à entrer dans tous les sentiments et toutes les pensées de la prière que vous récitez ; tenez-vous paisiblement uni à Dieu ou à la très Sainte Vierge par le fond de votre intérieur ; vous pouvez aussi vous unir de cette manière aux intentions et aux désirs de la très Sainte Vierge. Pourvu que vous soyez bien uni à Dieu, c'est tout ce qu'il faut. Si vous avez des distractions et des misères, cela ne fait rien... Pour les pratiques extérieures, n'y soyez pas attaché ; faites-les en esprit intérieur, c'est-à-dire, tenez votre intérieur dans le même état que dans votre oraison, uni à Dieu, et faites ces choses dans cet esprit...[4] » Le double contexte antécédent et subséquent prouve que les pratiques sont acceptées à condition que ne cesse de couler dans l'âme le grand et paisible fleuve de la liberté. Parle-t-il du scapulaire, c'est au même principe de liberté qu'il obéit et il semble se livrer à une confidence personnelle. A un séminariste, il permet quelque œuvre, surtout de charité, quand l'occasion s'en présente et que l'on sent pouvoir le faire sans se troubler et sans perdre la vie intérieure, parce que cela soutient toujours et empêche de se laisser tromper par quelque illusion. « Pour le scapulaire, poursuit-il, je ne vois pas la nécessité de chercher, par exemple, à gagner toutes les indulgences qui y sont attachées si l'on ne s'y sent pas porté, ni de faire les exercices prescrits pour les associés. Je connais une personne qui ne fait jamais ces choses, et qui les oublierait même si elle voulait les faire ; elle porte soigneusement le scapulaire comme une livrée de la très

1. *N.D.*, IX, 251. Il écrit le 10 août 1847 à la Supérieure de Castres : « Vous apprendrez avec intérêt que nous venons de recevoir l'autorisation du Saint-Siège pour faire tous les samedis non empêchés l'office de l'Immaculée Conception. Ce sera un nouveau lien qui nous unira dans le Cœur immaculé de Marie. »

2. *L.S.*, II, 260-261. Lettre du 25 mai 1839 à M. Telles. « Je suis dans l'admiration de tout ce que j'ai entendu dire des grandes merveilles qu'opère le Cœur de Marie dans Paris... » — Il raconte à M. Desgenettes, avec la précision de détails qu'exigerait une observation médicale, la guérison d'une jeune fille dont il a été le témoin et qu'il attribue à l'intervention de Marie : *N.D.*, VI, 401-408, 1er novembre 1844.

3. *L.S.*, III, 570-573 et *N.D.*, IX 104-107. Lettre du 4 avril 1847 à M. Cornu.

4. *L.S.* I, 388-389. Lettre du 4 janvier 1838 à M. Tisserant.

sainte Vierge et comme une marque extérieure de son désir d'appartenir à cette bien-aimée Mère. Si celle dont vous me parlez veut agir de même, elle ne ferait peut-être pas mal, quand même cette pensée ne la toucherait pas ; car je crois qu'il est bon de ne pas négliger une pratique de piété approuvée par l'Église, observée par la généralité des fidèles serviteurs de Dieu, et qui ne laissera toujours pas d'être un hommage rendu à la très Sainte Vierge. Toutefois, il ne faut pas y attacher une trop haute importance, ni aller jusqu'à s'inquiéter si on n'a pas cette dévotion. Il y en a d'autres de ce genre, et même de plus importantes, qui ne préoccupent pas les cœurs de très grands serviteurs de Dieu. Le point essentiel et unique est... de se renoncer en toutes choses, de porter sa croix et de suivre Notre-Seigneur Jésus-Christ, c'est-à-dire de s'unir à lui de la manière la plus intime. Si l'on fait, ou si l'on tâche au moins de tout son cœur de faire cela, on aurait grand tort de s'inquiéter du reste[1]. » On devine un conflit possible entre l'aspect canonique de l'affiliation des membres à une confrérie et les exigences mystiques de la liberté spirituelle. Le P. Libermann, avec sa souplesse coutumière, sa subtilité talmudique, n'édicte pas de loi générale. Il affirme le double principe de la nécessité du culte à Marie, quelles qu'en soient les formes et de son ordination à l'exercice de l'amour divin dans la liberté! Il défend le respect de l'Église, de Marie et des personnes humaines. La lettre tue et l'esprit vivifie. On trahirait gravement sa pensée et on fausserait sa position si, pour d'autres motifs que ceux qu'il invoque et qui appartiennent aux condition-

1. *L.S.*, I, 105-106. Lettre du 19 août 1835 à un séminariste. Le Centre marial canadien (Nicolet, Qué, Canada) a publié, dans un numéro spécial de *Marie, Notre-Dame du Mont-Carmel*, nov.-déc. 1952.

Parmi les souvenirs qu'il a communiqués sur le P. Libermann, Dom Salier a raconté un fait que nous rapportons sans commentaire : « Ce cher ami m'a servi, non seulement de près, mais de loin. Quelques jours après avoir reçu l'habit de novice ou peut-être le jour même que je reçus ce saint habit, ici en Grande Chartreuse, je perdis mon scapulaire du Carmel et négligeai de m'en procurer un nouveau. La nuit suivante, endormi ou éveillé, je n'en sais rien ; ce que je sais, c'est que je me trouvai tout d'un coup si vivement pressé d'une tentation impure que je ne me rappelle pas de ma vie m'être trouvé dans une position aussi cruelle. J'étais comme enfoncé dans un trou de muraille si étroit que je ne pouvais pas du tout me remuer. Je résistai à la tentation, mais, comme je ne pensais pas à prier, la tentation allait toujours croissant. Dans cet état désespérant, M. Libermann, revêtu d'un surplis blanc comme neige et à grandes ailes selon l'usage de Saint-Sulpice, respirant un air tout céleste, paraît devant moi portant à la main un scapulaire du Carmel, qu'il paraît vouloir me faire remarquer. La vue de ce scapulaire me délivre aussitôt de toute tentation. Au même instant, je vois à la suite de M. Libermann, plusieurs autres séminaristes de Saint-Sulpice que je ne connais pas, mais qui me paraissent comme lui favorisés d'une pureté angélique. Ils étaient revêtus du même surplis et portaient à la main le même scapulaire comme des braves revenant du Champ-de-Mars porteraient des palmes de triomphe. Après que je les eus contemplés à mon aise, ils firent quelques pas en avant et tout disparut. Je ne manquai pas dès le jour suivant de me procurer un scapulaire du Carmel et, grâce à Dieu, je ne l'ai plus quitté. » (*N.D.*, I, 115-116. Lettre de Dom Salier du 21 décembre 1860.) Dom Salier entra en Chartreuse le 29 août 1833. C'est donc, en 1835, que put avoir lieu l'événement.

L.S., III, 572-573 et *N.D.*, IX, 106. Pour l'archiconfrérie des Noirs, il envisage le minimum de conditions, tellement il craint l'asservissement.

nements psychologiques d'une expérience spirituelle, motifs inavoués et inavouables, on s'affranchissait cavalièrement et définitivement de ces pratiques mariales de piété qui ont leur fonction à remplir, souvent irremplaçable. On ne serait plus fidèle à l'esprit ; l'esprit serait tué. Il reste que le climat marial libermannien est libérateur si on le compare à d'autres. Quand on réfléchit sur l'œuvre de saint Louis de Montfort, on éprouve une double impression : vérité, richesse, simplicité des intuitions théologiques qui justifient sa méthode de dévotion mariale et complexité des pratiques, des exercices du saint esclavage. Pie XII, en canonisant l'apôtre de la Vendée, eut soin, tout en exaltant sa personne et son œuvre, de déclarer qu'il ne canonisait pas, au point ou de la privilégier entre toutes, ou d'exclure les autres, sa méthode. Il visait évidemment, non pas « le secret admirable du très saint Rosaire » mais la forme spéciale de consécration à Marie par le saint esclavage [1]. C'est pour prévenir cette sérieuse objection d'asservissement qu'en vrai spirituel, le P. Neubert, a, dans *La vie d'union à Marie*, prévu un chapitre qui pose, au départ et en principe, la liberté : « Ne prenez que ce qui est pour vous [2]. »

Tels sont les trois principes libermanniens de la dévotion mariale. Ils ne se trouvent nulle part ainsi formulés dans la littéralité de l'expression ni présentés dans une synthèse didactique mais ils constituent la structure mentale de ce maître et traduisent très fidèlement son esprit : *principe d'unité* (Jésus et Marie) qui condamne toute dévotion séparée qui, comme telle, serait idolâtrique ; *principe d'intériorité* (Jésus vivant en Marie) qui tarit dans sa source toute dévotion formaliste ; *principe de liberté* qui prohibe la multiplicité et la complication de pratiques asservissantes.

1. Pie XII, à la canonisation de saint Louis-Marie Grignion de Montfort, le 21 juillet 1947, tout en exaltant en termes lyriques ce saint, « ébloui par la splendeur de la lumière qui émane de sa figure », venant à parler de la vraie dévotion, déclara : « La vraie dévotion, celle de la tradition, celle de l'Église, celle, dirions-nous, du bon sens chrétien et catholique, tend essentiellement vers l'union à Jésus, sous la conduite de Marie. Forme et pratique de cette dévotion peuvent varier suivant les temps, les lieux, les inclinations personnelles. Dans les limites de la doctrine saine et sûre, de l'orthodoxie et de la dignité du culte, l'Église laisse à ses enfants une juste marge de liberté. Elle a d'ailleurs conscience que la vraie et parfaite dévotion envers la Sainte Vierge n'est point tellement liée à ces modalités qu'aucune d'elles puisse en revendiquer le monopole. Et voilà pourquoi, Nous souhaitons ardemment que, par-dessus les manifestations variées de la piété envers la Mère de Dieu, Mère des hommes, vous puisiez tous, dans le trésor des écrits et des exemples de notre saint, ce qui a fait le fond de sa dévotion mariale : sa ferme conviction de la très puissante intercession de Marie, sa volonté résolue d'imiter autant que possible les vertus de la Vierge des vierges, l'ardeur véhémente de son amour pour elle et pour Jésus. » *Acta Apostolicae Sedis*. An. et vol. XXXIX, 6-29 sept. 1947 (Ser. II, v. XIV), n° 10-11, p. 413.

2. E. Neubert, *La vie d'union à Marie*, pp. 19-22.

2. *La dévotion vivante*

> « Marie vivait tout entière en Jésus dans sa solitude de Nazareth, l'âme absorbée dans la contemplation et loin du regard des hommes. Voulons-nous participer abondamment à cette vie, pratiquons-la en union avec Marie. »
>
> *E.S.,S.*, 63.
>
> *Entretiens de piété*, onzième entretien : Le Mois de Marie.

La dévotion est vivante ou elle n'est pas. Le P. Libermann la voyait s'épanouir chez M. Desgenettes que Mgr Truffet appelait, avec une familiarité touchante, « notre grand père[1] » ; chez le P. Colin, fondateur des Maristes, qu'il rencontra à Rome, avec lequel il eut de fréquents et féconds entretiens[2] et à la Société duquel il intéressa des séminaristes dans un désintéressement tout surnaturel[3]. Il ne connut pas le P. Chaminade, fondateur des Marianistes, mais fut au courant des épreuves qu'il traversa dans le gouvernement de sa Congrégation, surtout à partir de 1841[4]. Cette dévotion, il en suivait le développement chez ses disciples, dans l'âme de ce diacre, François Liévin, qui avait une dévotion très grande à la prière : *O Jesu vivens in Maria* et qui « entrait dans une sorte de ravissement quand il pensait à la manière dont Jésus vivait en Marie[5] ». Il constatait l'ardeur apostolique qu'elle suscitait chez Mgr Truffet : « Priez la bonne Mère, qui m'a fait évêque, de me

1. *N D*, IX, 433. Lettre de Mgr Truffet, en mer, le 15 avril 1847 à M. Libermann.

2. *N.D.*, VIII, 207. Lettre du 4 août 1846 à M. Blanpin. « Ce qui me prend maintenant tout mon temps, c'est le bon P. Colin, Supérieur des Maristes, qui est ici depuis quinze jours, et avec lequel j'ai tous les jours au moins deux à trois heures de conférence. J'apprends beaucoup, et j'espère que j'en profiterai avec la grâce de Dieu. »

N.D., VIII, 456. Rencontre à Lyon, le 19 juin 1846, des deux fondateurs selon une relation de voyage de M. Blanpin.

3. *L.S.*, III, 53-55 et *N.D.*, III, 193. Lettre du 10 mai 1842 à M. Clair. « Ce désir d'être prêtre de Marie, qui est en vous depuis si longtemps, me donne l'idée que vous feriez peut-être bien de faire connaissance avec les Maristes, ou plutôt de perfectionner la connaissance que vous en avez faite... Je vous conseille donc de fréquenter un peu Messieurs les Maristes. Si Notre-Seigneur vous veut avec nous, je suis sûr que la fréquentation de ces Messieurs n'y fera rien. »

4. *N.D.*, XII, 3. Lettre du 2 janvier 1850 à M. Schwindenhammer.

« Je vous envoie M. Courand, prêtre alsacien, qui a été dans la Société des Marianites (sic). Il l'a quitté à cause des troubles qui désolent cette Société. » — Voir dans Michel Darbon, *Guillaume-Joseph Chaminade* (1761-1850), Éd. Spes, 1946, les ch. II, III et IV, de la troisième partie qui racontent l'évolution de cette crise.

5. *E.S.*, 626. *M. Liévin, diacre au Séminaire Saint-Sulpice à Paris.*

donner son cœur. Oh! que je lui donne le mien! Je sens qu'Elle accepte, l'ineffable Mère, ce don, tout chétif qu'il est. La pointe de son glaive est aiguë à certains moments ; mais je suis heureux de souffrir tout ce qu'Elle voudra. Aidez-moi, mon Père, à lui donner à chaque instant ce pauvre cœur, qui est bien méchant, quand Marie ne l'associe pas à sa mystérieuse douleur[1]. » De Mgr Bessieux, son historien écrit : « Son culte pour la Vierge Marie avait un caractère exceptionnel[2]. » A la mort de M. Léopold de Régnier, survenue au Cap des Palmes, le 30 décembre 1843, le P. Libermann écrira : « Nous avons fait une grande perte en M. de Régnier, mais il priera pour nous, car il a fait une mort de saint. C'était un enfant de Marie. Il aimait cette bonne Mère d'une tendresse enfantine[3]. » A qui M. de la Brunière devait-il de recourir, dans son désarroi, à Rome, en 1840, à Marie comme à « la Mère de l'Abandon », en se précipitant à Sainte-Marie Majeure[4]? Le P. Libermann avait fortement inculqué dans l'âme des siens cette certitude qu'ils n'étaient jamais seuls dans leurs épreuves intérieures ni dans leurs difficultés extérieures[5]. Avant de mourir, M. de Régnier griffonnait ce papier, touchant et dernier adieu, qui prouve que la leçon avait été entendue : « Dites à ma famille et à mes amis que je suis heureux d'avoir tout quitté pour notre divin Maître ; si mon sacrifice était à faire, je le ferais encore mille fois ; je ne changerais pas ma position pour tout le bonheur du monde! Courage, mon très cher Père ; quand tout sera perdu, alors Marie se montrera et tout sera sauvé[6]. »

Cette dévotion mariale n'est devenue vivante dans le cœur des disciples et des enfants que parce qu'elle était vivante dans le cœur du Maître et du Père. M. Le Vavasseur a constaté, mieux que personne, la réalité de cette expérience personnelle et la profondeur de cette influence charismatique et il a exprimé ce double fait en ces termes excellents : « Je vous regarde comme celui dont Dieu veut se servir pour nous conduire selon ses volontés et que le Cœur de Marie s'est choisi pour nous faire faire les volontés de Dieu[7]. » Cette dévotion en laquelle s'épanouit cette expérience, est riche de ses contrastes : théologique et affective, traditionnelle et libératrice,

1. *N.D.*, IX, 433. Lettre, en mer, du 15 avril 1847 de Mgr Truffet à M. Libermann.

2. P. Roques, *Le pionnier du Gabon, J.-R. Bessieux*, Spes, 1957, p. 167.

P. Briault, *Le V^le P. F.-M.-P. Libermann*. « Culte extraordinaire envers la Sainte Vierge » (p. 103).

3. *N.D.*, VI, 325. Lettre du 24 août 1844 à M. Ducournau.

4. *N.D.*, II, 59-60. Lettre de M. de la Brunière à M. Carof, 1840.

5. *L.S.*, II, 248. Lettre du 28 avril 1839 à M. Cahier. « La très Sainte Vierge ne vous laissera pas travailler seul. »

6. *N.D.*, VIII, 434. Notice du Vénérable sur la Guinée.

7. *N.D.*, VI, 532. Lettre de M. Le Vavasseur, expédiée de l'Ile Bourbon, le 12 mai 1843, à M. Libermann et reçue en septembre à Amiens. M. Tisserant avait dit : « M. Libermann formé par Marie, qui s'appliquait à faire revivre dans cette âme la vie de Jésus, dont son Cœur est la copie la plus fidèle » (*N.D.*, I, 595).

intérieure et apostolique, exigeante et pacifiante, équilibrée et enthousiaste, habituelle et progressive, personnelle et communautaire, secrète et contagieuse. Elle est une présence de Jésus en Marie, un don de Jésus par Marie. « Ne cherchez qu'une chose : être tout à Jésus, et cela par Marie[1]. »

Si, cessant de la considérer en elle-même pour la caractériser, nous replaçons l'expérience mariale dans l'expérience religieuse du P. Libermann, nous devons nous demander quelle fonction elle a remplie. Marie est à la source de l'équilibre intérieur qui a été instauré, malgré les déterminismes psychophysiologiques, dans les structures de caractère, par les flots de confiance et de paix qu'elle a largement déversés dans cette âme isolée et désolée. *Le Cœur de Marie était là.* Marie est cause aussi, par son influence féminine et maternelle, de cette ineffable douceur, de cette patience inlassable, de cette sereine obstination qui ont enveloppé, comme d'un revêtement protecteur et modérateur, une volonté de perfection absolue et de sainteté totalitaire. *Le Cœur de Marie était là.* Marie explique aussi pourquoi et comment cet homme de Dieu sut attirer et conquérir des âmes généreuses, maintenir et assouplir d'autres âmes non moins ardentes mais dont l'impétuosité ou les dépressions du caractère risquaient de compromettre la fidélité intérieure, de détruire ou de diminuer le rendement apostolique. *Le Cœur de Marie était là.* Marie, enfin, a inspiré à cet enfant d'Israël les vastes projets universalistes de l'évangélisation missionnaire ; elle l'a dirigé dans ses conceptions et ses réalisations ; elle a fortifié et réconforté ses fils dans l'isolement, le dénuement, l'insuccès, la maladie et la mort. *Le Cœur de Marie était là.*

Marie donna au P. Libermann la paix dans sa détresse, sa présence dans sa solitude, la ferveur dans sa vie intérieure, sa prudence de directeur et sa hardiesse de conquérant. Elle a recruté et groupé les Tisserant et les Le Vavasseur, les Truffet et les Bessieux. Elle lui a permis de planter l'Église de son Fils en Afrique. Avec elle, malgré les obstacles accumulés, tout fut possible ; en dépit des contradictions toujours renaissantes, tout fut rapide ; malgré tant de catastrophes, tout fut fécond. Le P. Libermann est une physionomie qui est la synthèse de la douceur de Jean et de la fougue de Paul, du radicalisme de Jean de la Croix et de la sérénité de François de Sales.

Opus tuum, nos, o Maria!

Ce n'est pas là une hypothèse de travail, un rêve de piété, un postulat théologique. C'est le témoignage d'une expérience intérieure

1. *L.S.*, III, 54 et *N.D.*, III 193. Lettre du 10 mai 1842 à M. Clair.

et extérieure, personnelle et historique, expérience d'une présence, présence d'intimité et de puissance, de puissance divine et d'intimité maternelle.

Témoin de l'Absolu par son enracinement judaïque, prophète des médiations par sa conversion chrétienne, docteur, pionnier et victime des grands gestes missionnaires par ses options héroïques de coopération rédemptrice. La foi en l'Absolu dans le refus des médiations, c'est Simone Weil. L'adhésion à l'Absolu dans la foi aux médiations, c'est le P. Libermann. Un Absolu, sans médiation, c'est le Judaïsme. Un Absolu qui, par amour, veut et crée la médiation, c'est le Christianisme : Dieu dans le Christ, le Christ par Marie. Dieu, le Christ et Marie, par l'Esprit, dans l'Église et l'Église dans le monde. L'expérience ecclésiale et l'expérience trinitaire dans l'expérience mystique. On ne saurait oublier que la première expérience mariale du P. Libermann est contemporaine de sa première expérience ecclésiale dans l'expérience baptismale : « Quand l'eau du baptême coula sur ma tête de juif, à l'instant j'ai aimé Marie que je détestais auparavant[1]. »

La synthèse doctrinale et expérientielle est parfaitement exprimée dans cette formule :

> « Tout à la très grande gloire de notre Père Céleste, en Jésus-Christ Notre-Seigneur, par son divin Esprit et en union au très Saint Cœur de Marie[2]. »

1. *N.D.*, I, 99.
2. *N.D.*, II, 235. Texte qui se trouve au début de la *Règle provisoire des Missionnaires du Très Saint Cœur de Marie.*

INDEX ANALYTIQUE[1]

ABANDON,
  expérience et doctrine, 508-517
  et abnégation, 223-227
ABNÉGATION,
  et abandon, 223-227
  et ascèse, 332-334
  et mortification, 423-444
  et oraison, 453
ACTES,
  et structures, 397-400
ACTION, 314-316
ADORATION, 137, 169-170, 456-457
AMIS,
  M. Desgenettes, 534-540
  M. Drach, 67
  M. Libmann, 43
  Dom Salier, 67, 101, 557
AMOUR DE DIEU,
  exigences, 284-294
  degrés, 294-296
  et abnégation, 436-440
ATTENTE, 327-329
ATTENTION À DIEU, 454-456

BIBLE,
  connaissance, 82
  exégèse, 154-157, 181-183, 189-191
  expérience, 160-163, 130-164, 164-192
  figures, 135, 168-169

CARACTÈRE,
  et sainteté, 385-422
COMMENTAIRE DE SAINT JEAN, 164-166, 356-361
CONFIANCE, 125-129
CRITÈRES,
  de l'activité spirituelle, 202-204
  de la nature et de la grâce, 338-354

DÉSIR, 316-322,
DÉMON, 109-110
DÉTERMINISME, 418-422
DISCIPLES,
  M. Beauchef, 418-420
  E. Dupont, 362-369
  F. Liévin, 160-163

ÉTATS SPIRITUELS, 457-458, 493-496
ÉTUDE, 235-241
EUCHARISTIE, 74, 175
EUDISTES, 89-91, 131, 211-215, 528-531
ÉVANGILE, 139-142, 143-148
EXPÉRIENCE MYSTIQUE,
  de Libermann, 75 17, 261-280, 408-500, 509-512, 517-518
  en général, 280-300, 283-285
EXTASE, 285

1. Ne figurent dans cette table que des thèmes que n'évoquerait pas immédiatement la lecture de la table des matières.

FAMILLE,
son père, 31, 36-37, 79, 175-176
Samson, 31-34, 62-63, 93
David, 34
Félix, 34-35, 63-64, 71
Isaac, 69
FERVEUR, 297-300
FOI,
en saint Jean, 170-173
et expérience mystique, 286-289

GLOSE, 381-384
GRÂCE,
et caractère, 385-423
dialectique, 308-312
libératrice, 413-415
sensibilité à la grâce, 392
et vie, 331-332

HÉRÉDITÉ, 385-387
HUMANISME, 334-336
HUMILIATION, 409-412
HUMILITÉ, 405-409

IMAGES, 305-306
IMAGINATION, 251-254

JÉSUS,
à la recherche des âmes, 177-181
christocentrisme bérullien, 216-223
union à Jésus, 543-546, 550-552
JUDAÏSME,
de Libermann, 29-57
psychologie, 44-47
refus de Jésus, 173

LECTURE SPIRITUELLE, 195-198
de Libermann

LIBERTÉ,
et déterminisme, 418-421
et indépendance, 322-326
et dévotion, 555-558
spirituelle, 127-129, 431-432, 524-526
LOIS,
de la nature et de la grâce, 338-354
de la providence, 500-508
LIBERMANN,
sa psychologie, 47-56
Itinéraire, 21-22, 66, 75, 85, 89, 165, 276
et saint François de Sales, 197-198
et M Olier, 207-208
et Fénelon, 237
et M Courbon, 370-372
Interprétation, 12-14

MARIE, 209, 527-562
MARTYRE, 321-322
MORTIFICATION, 423-444
MYSTICISME, 185-186, 280-300

NATURE, voir GRÂCE

OBLATION, 546-549
OLIER, 161, 205-207, 207-211, 424-425
ORAISON,
et méthode sulpicienne, 209-210
et la Bible, 151-160
et l'Évangile, 189-191
et passivité, 445-463
OUBLI, 430-431

PAIX, 517-526
PÉCHÉ, 350
PERFECTION,
désir, 481-486

rythme, 486-491
résultats, 491-493
PROGRÈS, 345-346
PROVIDENCE, 497-508
PRUDENCE, 185
PSYCHOLOGIE,
d'Israël, 44-47
de Libermann, 47-56
des peuples, 389-392
des Noirs, 390-392

QUIÉTISME, 327-329

RAISON,
et mysticisme, 185-186
et sainteté, 393-394
RECHERCHE,
de Jésus, 181-183
RECUEILLEMENT, 446-447

SACRÉ, 243, 281-282
SAINT-ESPRIT,
son action, 199-201
discernement de son action, 202-204, 338-354
prière, 191
SAINTETÉ,
imaginaire, 251-254
et perfection, 464-496
et caractère, 385-422
et raison, 393-394
et santé, 117-125
et science, 248-251
et sentiment, 395-396
psychologie, 467-470
théologie, 465-467
finalité, 474-476
SAINT PAUL, 148-151, 161-163
SAINT-SULPICE, 205-211
SENTIMENT, 395-396
SIMPLICITÉ, 460-463
SOIF, 144-145, 184-186
SYSTÈMES SPIRITUELS, 194-198

TEMPÉRAMENT, 387-389
TENTATION, 307-308
THÉOLOGIE, 241-248
TRINITÉ, 146-148, 169-170, 174-175, 455-456

VERTUS, 348-349, 401-405
VIDE,
et oraison, 430-431
et renoncement, 449-450
VIE,
de la grâce, 173, 331-332
victimale, 103, 470-474
VOLONTÉ, 230-235, 340-343

ZÈLE, 350-351

INDEX ONOMASTIQUE

Adler, A. 505
Aelred de Rievaux, 402
Amand de Mendieta, E. 234
Ancel, Mgr. 442
Augustin, Saint. 152, 153, 233, 237, 240, 243, 459
Aumann, J. 123
Aurobindo, Shri. 234

Barbé, L. 528
Barois. 116
Barré, H. 528, 531, 532
Baudoin, Ch. 106
Beirnaert, L. 123
Bélorgey, Dom. 405
Bergson, H. 18, 43, 45, 48, 51, 53, 83, 118, 192, 199, 262, 428
Bernard, Saint. 234, 249, 269, 295, 405
Bérulle. 204
Biran, M. de. 18
Blanchard, P. 17, 18, 115, 119, 124, 237, 261, 356, 405, 459, 496, 555
Blondel, M. 189
Bloy, L. 46
Bosco, Saint Jean. 197
Boven. 117
Bouchaud, J.-S. 12
Boutonier, J. 73
Braun, F.-M. 177
Briault, M. 11, 92, 560
Brunschvicg, L. 42

Cabon, A. 9-10, 13, 65, 69
Carrel, A. 462
Carroll, M. O'. 11
Chappoulie, Mgr. 12
Chesnay, Ch. du. 213, 530
Chevalier, J. 254
Claudel, P. 321
Claver, Saint Pierre. 196
Colombière, Bx Cl. de la. 127
Combes, A. 13
Condren, P. de. 205
Courbon, Noël. 203, 269, 370-372

Dagens, J. 204
Daim, W. 185
Daniélou, J. 135
Darbon, M. 559
Davy, M.-M. 269
Delacroix, H. 118, 193
Delaplace, F. 11
Delchard, A. 423
Denys le Chartreux. 338
Dohen, D. 555
Dostoievski. 116
Drach. 65, 66, 67
Dumontier, P. 131
Dupain. 117
Durckheim. 46

Estang, L. 516
Eudes, Saint Jean. 188, 211-215, 530
Ey, H. 113, 114
Eymard Bx. 54

Fuber, F.-W. 514
Faillon, 205, 530

FOUCAULD, CH. DE. 140, 196
FRANÇOIS DE SALES, SAINT. 197 218, 319

GALOT, J. 215
GASTANT, 113
GAY, MGR JEAN. 11, 12, 13
GELIN, A. 141
GHELLINCK, J. DE. 370
GIBBS. 113
GOICHON, A.-M. 555
GORÉ, J.-L. 515
GOUHIER, H. 18, 23, 152
GRIGNION, SAINT L. M. 550, 551, 558
GRUNENWALD, L. 10
GUÉRANDEL, A. 425
GUÉRARD DES LAURIERS, M. L. 246
GUILIANI, M. 73
GUITTON, J. 23

HAECKER, TH. 215
HEILGERS, I. 10
HERMANN, PÈRE. 74, 83, 175
HILL, 113
HUSSERL, 51
HUYSMANS, J.-K. 441

IGNACE, SAINT. 197
ISAAC, J. 82

JACOB, M. 450
JEAN DE LA CROIX, SAINT. 24, 76, 126, 142, 152, 177, 193, 197, 234, 267, 274, 291, 295, 422
JEAN XXIII. 8
JÉRÔME DE LA MÈRE DE DIEU, PÈRE. 234

KAFKA, F. 44, 46
KELLY, B. 13
KIERKEGAARD, 312

LAIGNEL-LAVASTINE. 120
LAURENTIN, R. 552
LAURITIS, A. 17
LECLERCQ, J. 248
LEDOS, G. 196
LEHODEY, DOM. 14, 441
LE HUNSEC, Mgr. 258
LELOIR, L. 11
LEMPÉRIÈRE, Th. 115
LEOPARDI. 450
LESEUR, E. 63, 129
LETOURNEAU, G. 371
LEWIS, N. 115
LHOMOND. 72
LIAGRE, L. 12, 13, 14
LITHARD, V. 12
LOUIS DE SAINTE-THÉRÈSE, P. 541
LOVSKY, F. 82
LUQUET, MGR. 10

MALEBRANCHE. 18, 97
MARCEL, G. 7, 78, 184, 194
MARGUERITE-MARIE, SAINTE. 306
MARIE DE SAINTE-THÉRÈSE. 540
MARTIN, MGR. 12, 17, 23
MICHEL DE SAINT-AUGUSTIN. 540
MILCENT, J. 425
MINKOWSKA, F. 114, 116
MONOD-HERZEN, G.-E. 234
MOURRE, M. 78

NANTET, J. 82
NÉHER, A. 135
NEUBERT, E. 541, 558
NEWMAN. 128, 181
NICODÈME, J. 425
NIEL, A. 56
NODET, C.-H. 441

OESTERREICHER, J.-M. 82
ORLAN, MAC. 450

PASCAL. 115, 182, 184, 381, 436

PENFIELD, W. 113
PETITOT, H. 441
PFLIEGLER, M. 246
PIACENTINI, R. 474
PIE XII. 8, 258, 558
PINAS, A. 111
PITRA, J.-B. 11
POLIAKOV, L. 82
POURRAT, P. 528
PSEUDO-DENYS. 262

RAHNER, K. 215
RANCÉ. 417
RATISBONNE, A.-M. 83
RATISBONNE, TH. 73
RAYEZ, A.. 528
RÉTIF, A. 13, 98, 166
RONDINESCO, A. 82
ROQUES, PÈRE. 560

SAINT-EXUPÉRY, A. DE. 496
SARTRE, J.-P. 45, 46
SCHELER, M. 18, 47, 196
SCHUON, F. 234
SCHWOB, R. 43, 44, 45, 46, 48, 74, 83, 175
SIMON, F. 12, 457
SION, M.-L. DE. 11
SPINOZA. 42
STEIN, E. 45, 83
STIERLI, J. 215
SWICK, A. 117
SZONDI, L. 117

THÉRÈSE D'AVILA, SAINTE. 97, 104, 193, 197, 296, 402, 452
THÉRÈSE DE L'ENFANT-JÉSUS, SAINTE. 13, 14, 126, 127, 140, 167, 193, 306
THOMAS D'AQUIN, SAINT. 168, 264, 282, 399, 402
THOMÉ, J. 287
TIXIER, L. 115
TRONSON, 205

VALLÉRY-RADOT, I. 4, 44
VANDENBROUCKE, F. 247
VILLER, M. 370, 371, 372
VILNET, J. 130, 132
VOGEL, L. 10, 164
VULQUIN, J. 12

WEBER, MGR. 13, 257
WEIL, S. 45, 56, 74, 83, 104, 128, 175, 184
WU, J. 258, 555

TABLE DES MATIÈRES

Tome Premier

CHAPITRE PRÉLIMINAIRE. *Bilan des études libermanniennes et projet de synthèse* 7

PREMIÈRE PARTIE

LES FONDEMENTS DE L'EXPÉRIENCE

CHAPITRE I. *Le Judaïsme et l'expérience judaïque* 29
I. Enracinement familial.
II. Formalisme et mysticisme.
III. Structures psychologiques d'Israël.

CHAPITRE II. *La conversion et l'expérience baptismale* 57
I. Les cheminements de la grâce.
II. Le passage du Seigneur.
III. La Terre Promise.

CHAPITRE III. *L'épreuve et l'expérience épileptique* 85
I. Les données cliniques.
II. A la recherche d'un diagnostic.
III. Maladie et spiritualité.
IV. Sainteté de déséquilibre ou sainteté de miracle?

CHAPITRE IV. *Les deux Testaments et l'expérience biblique* . . . 130
I. Un spirituel de l'Ancienne Alliance.
II. Un adorateur en esprit et en vérité.
III. Parole de Dieu et prière à Dieu

CHAPITRE V. *La rencontre de Jésus et l'expérience johannique* 164
I. Repos sur les sommets.
II. De la lettre à l'esprit.
III. La profondeur du Mystère.
IV. Une double rencontre.
V. Jésus et l'existence.
VI. Prière et appel.

CHAPITRE VI. *Les systèmes et l'expérience spirituelle* 192
I. Refus des systèmes.
II. Fidélité au Saint-Esprit.
III. Les influences bérulliennes.
IV. Christocentrisme bérullien.
V. Catégories axiales de la spiritualité libermannienne.

CHAPITRE VII. *L'étude théologique et l'expérience contemplative* 228
I. Volontarisme foncier.
On va à Dieu par le cœur.
II. Hommes de Dieu ou hommes de science ?

DEUXIÈME PARTIE

STRUCTURE DE L'EXPÉRIENCE ET SYNTHÈSE DE LA SPIRITUALITÉ

CHAPITRE PREMIER. *L'expérience mystique* 261
I. La réalité de l'expérience .
II. La position du P. Libermann devant l'expérience mystique

CHAPITRE II. *La passivité* 301
I. Le principe de la passivité.
II. Les applications du principe.
III. De la mort du désir à l'attente de Dieu.

CHAPITRE III. *La nature et la grâce* 330
I. Les rapports de la nature et de la grâce.
II. Les éléments d'une critériologie spirituelle.

CHAPITRE IV. *La sainteté et le caractère. Analyse des textes* . . . 355
I. Le Commentaire de Saint Jean
II. La lettre à M. Dupont.
III. La Glose de la Règle.

CHAPITRE V. *La sainteté et le caractère. Conception libermannienne du caractère* 385
I. Les composantes du caractère.
II. La sensibilité à la grâce.
III. La grâce et le caractère.
IV. La transformation du caractère.

CHAPITRE VI. *Abnégation et mortification* 423
I. Découverte de l'abnégation.
II. Dominantes libermanniennes.
III. Le moment libermannien du renoncement.

CHAPITRE VII. *Oraison et passivité* 445
I. L'oraison n'est pas l'œuvre de l'homme.
II. L'oraison est l'œuvre de Dieu.
III. Passivité et simplicité.

CHAPITRE VIII. *Sainteté et Perfection*. 464
A. LA SAINTETÉ 465
I. Théologie de la sainteté.
II. Psychologie de la sainteté.
III. Sainteté et vie victimale.
IV. Finalité de la sainteté.
V. Dialectique de la sainteté.

B. LA PERFECTION 479
I. Le mirage des illusions
II. Le désir passionné d'une haute perfection.
III. Le rythme de la perfection.
IV. Le mythe de la perfection absolue.
V. Sommets de perfection ou états spirituels.

CHAPITRE IX. *Fondement, Climat et Terme de la passivité* . . . 497
I. Le fondement : la providence.
II. Le climat : l'abandon.
III. Le terme : la paix.

CHAPITRE X. *L'expérience mariale* 527
I. Dans la lumière d'une tradition.
II. Dans le cours d'une histoire mariale.
III. Au cœur d'une expérience.
IV. La santé d'une dévotion.

INDEX ANALYTIQUE 563

INDEX ONOMASTIQUE 567

TABLE DES MATIÈRES 571

Imprimé en Belgique

ACHEVÉ D'IMPRIMER SUR LES PRESSES
DE L'IMPRIMERIE SAINT-AUGUSTIN
A BRUGES, LE 25 OCTOBRE 1960
POUR LES ÉDITIONS
DESCLÉE DE BROUWER

ÉTUDES CARMÉLITAINES

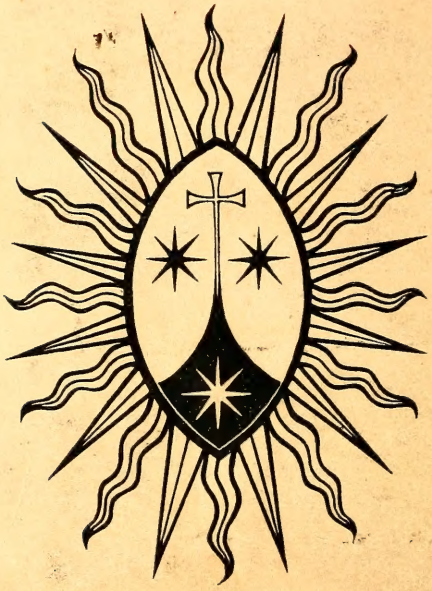
La Vie Carmélitaine
Amour et violence
Ma joie terrestre où donc es-tu?
Le Père Jacques
Du réflexe au psychique
Sainte Thérèse d'Avila
Satan
Trouble et lumière
Technique et contemplation
Bible et mystique
De l'instinct à l'esprit
Le cœur
Direction spirituelle et psychologie
Mystique et continence
Magie des extrêmes
Limites de l'humain
Sainteté aujourd'hui
Nos sens et Dieu
Du Mythe à la Religion
Élie le Prophète
Tome I. D'après les Écritures et les Traditions Chrétiennes
Tome II. Au Carmel, dans le Judaïsme et l'Islam
Jacob et l'ange
Cet étrange secret
Structures et Liberté
De la vie dévote à la vie mystique
Sainte Catherine de Gênes
Livre de l'Amour
Polarité du Symbole
Le vénérable Libermann 1803-1852
Tome I. Son expérience - Sa doctrine
Tome II. Sa personnalité - Son action

HORS SÉRIE

Le livre des fondations
L'Ancien testament source de vie spirituelle

104.27.27

VEXILLVM CARMELITARVM



SVB QVO
HÆC OMNIA PANDVNTVR